Der

sel. Krings und sein Freund

als

Antigünntherianer.

Von

Dr. J. Merten,

Professor der Philosophie am Bischöflichen Seminar zu Trier.

Trier.

Druck und Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung.

1852.

Der

sel. Frings und sein Freund

als

Antigünntherianer.

Von

Dr. J. Merten,

Professor der Philosophie am Bischöflichen Seminar zu Trier.

Trier.

Druck und Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung.

1852.

Im Laufe des verflossenen Sommers brachte uns die Münster'sche katholische Zeitschrift einen Artikel aus dem Nachlasse des seligen Herrn Frings mit der Aufschrift: „Entstehung und Bedeutung der Negation. Mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten. (Aus dem Nachlaß des seligen Caspar Frings, Licentiaten der Theologie und Professor der Kirchengeschichte an dem Seminarium Theodorianum in Paderborn, † den 17. Februar 1851)." Da dieser Aufsatz die in unserm Grundrisse geltend gemachte Negation in einer Weise bekämpfte, daß wir im Interesse der Wissenschaft keine Antwort schuldig bleiben zu dürfen glaubten, so sandten wir unter'm 1. September der verehrlichen Redaction der katholischen Zeitschrift eine Erwiderung zu, betitelt: „Gibt es nur die Negation des begrifflichen Denkens? Zur Orientirung über den Aufsatz: „Entstehung und Bedeutung der Negation ꝛc." Bevor aber diese unsere Erwiderung in der katholischen Zeitschrift erschienen war, fanden wir obigen Aufsatz des seligen Herrn Frings in einer unterdeß herausgekommenen Broschüre „Leben und letzte Schrift des seligen Caspar Frings, Licentiaten ꝛc., bearbeitet und herausgegeben von Einem seiner Freunde" besonders abgedruckt, und zwar in einem Zusammenhange, daß wir uns genöthigt sahen, abermals die Feder zu ergreifen, und uns gegen die Anklage zu vertheidigen, die in jener Broschüre gegen die Günther'sche Philosophie überhaupt und unsern Grundriß der Metaphysik insbesondere erhoben ist.

Diese Anklage ist eine zweifache: einmal wird die Günther'sche Philosophie für eine mit der katholischen Lehre unverträgliche ausgegeben; dann wird behauptet, die Günther'sche Philosophie sei voll Widersprüche und gelange nur auf Schleichwegen, mittelst Fehlschlüssen und irrigen Voraussetzungen, zum Glauben. Die doppelte Anklage, insbesondere auch gegen uns gerichtet und von Herrn Frings und dessen Freunde erhoben, ist in folgenden Aeußerungen ausgesprochen:

S. 51: „Bald nachher begann er (Herr Frings) eine andere Arbeit, die ihm ebenfalls sehr am Herzen lag und vielleicht eine entferntere Veranlassung zu seinem Tode gewesen ist. Wir haben früher seinen festen Standpunkt in der Philosophie kennen gelernt. Mit großem Kummer hatte er in den letzten Jahren die Ausbreitung der Günther'schen Philosophie unter den jungen Theologen Deutschlands bemerkt. Er hatte die Wunden, welche eine verkehrte Philosophie der Kirche geschlagen, selbst zu schmerzlich mitgefühlt, als daß er nicht von einer nur unter andern Formen auftretenden, aber von demselben Grundsatz ausgehenden und mit demselben Geiste durchdrungenen Philosophie die Wiederholung derselben Leiden und Wehen und derselben Zerrissenheit für die Kirche hätte fürchten sollen. Sowohl der fortschreitende Bildungsgang seines Geistes, der ihn bis zu den tiefsten Gründen des Wissens forttrieb, als auch seine Liebe und treue Anhänglichkeit an die Kirche und deren Lehre, hatten ihn gedrängt, sich zum Schirm dieser Güter in der letzten Zeit mit angestrengter Thätigkeit auf philosophische Studien zu werfen. Eben hatte er die gediegene Kritik*), welche dieser Biographie beigedruckt ist und eine Reihe

*) Diese „gediegene Kritik" ist eben der Aufsatz des Herrn Frings über unsern Grundriß der Metaphysik.

ähnlicher Arbeiten eröffnen sollte, vollendet, als ihn mitten in seiner segensreichen Thätigkeit am 8. Februar dieses Jahres ein überaus heftiges Nervenfieber überfiel, das ihm gleich anfangs das Bewußtsein raubte. ꝛc."

Der schlimme Character der Günther'schen Philosophie ist aber näher bezeichnet S. 36—38:

„Demnach mußte sein (des Hrn. Frings) Urtheil bald gefällt sein über das Bestreben der neuern Philosophie, die Existenz des eignen Selbst, der Welt und Gottes durch philosophisches Denkverfahren beweisen und durch den Beweis dem Menschen Gewißheit davon verschaffen zu wollen. Er konnte es unmöglich begreifen, wie man einen so ungeheuern Lärm und so gewaltige Anstrengungen ob dieser Frage allerwärts machen könne. Diese Bestrebung auf dem philosophischen Gebiet stand ihm ganz auf gleicher Linie mit jener andern auf dem theologischen: die Gewißheit des geoffenbarten Glaubens durch Beweisverfahren bewirken zu wollen und das Eine schien ihm eben so thöricht, wie das Andere und eine natürliche Folge des Andern. Wie er demnach das Eine als falsch erkannte, so mußte er auch das Andere verwerfen. Es ist wahr, es kostete ihm einige Mühe, sich aus dem verschrobenen Gedankengewirre, in welches sich die neuere Philosophie verrannt hat, heraus zu finden. Aber ein so consequenter Geist, der auf einem so sichern Boden stand, konnte nicht lange über den Werth jener Bestrebungen in Zweifel bleiben. War der Glaube das Sicherste und Gewißeste, so mußte eine Philosophie falsch sein, die ihrem Gedankengang gemäß genöthigt war, ihn von vorne herein zu ignoriren, die Existenz Gottes, des Menschen und der Welt zu Anfang als zweifelhaft hinzustellen, um sie später durch ihre Schlüsse als wirklich nachzuweisen und dann an sie zu glauben. Damit muß ja nothwendig auch das Sicherste

und Gewißeste, der positive Glaube, als etwas Ungewisses in einer gewissen Zeit des menschlichen Denkens angesehen werden, um dennoch nachher keine größere Gewißheit zu erlangen, als ihm eine menschliche, irrthumsfähige Gedankenkette verleihen kann. Hierdurch allein war sein Urtheil der Verwerfung schon von vorn herein entschieden und wir haben daran einen herrlichen Beweis, in welcher Weise der Glaube ihm der Probirstein der Philosophie und einer jeden Wissenschaft war. — Hatte der Glaube auch allein die Entscheidung über den Werth dieser philosophischen Systeme herbeigeführt, so blieb er aber keineswegs bei dessen Richterspruche stehen. Ueberzeugt, daß eine solche Philsophie falsch sei, weil mit der katholischen Lehre unverträglich, ging er nun auf das Gebiet der Verirrten selbst hinüber, um ihre Fehlschlüsse und irrigen Voraussetzungen aufzufinden und ihnen auf ihrem eigenen Boden ihre Fehlgriffe und Widersprüche nachzuweisen. Denn das stand bei ihm fest, daß eine dem Glauben widersprechende Philosophie auch in sich selbst voll Widersprüche sein müsse und nur auf Schleichwegen wieder zum Glauben gelangen könne. Ein Meisterstück dieser Art ist die im Anhang beigedruckte letzte Schrift über die Entstehung und Bedeutung der Negation, mit Rücksicht auf die Günther'sche Philosophie und den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten."

Sehen wir nun nach, ob jene doppelte Anklage auf Wahrheit beruht.

Anklage I.

Daß die Günther'sche Philosophie mit der katholischen Lehre unverträglich sei, daß sie mit dem Glauben in Widerspruch stehe, wird mit der Behauptung begründet, „daß selbe ihrem Gedanken-

gange gemäß genöthigt sei, den Glauben, das Sicherste und Gewißeste, von vorne herein zu ignoriren, die Existenz Gottes, des Menschen und der Welt zu Anfang als zweifelhaft hinzustellen, um sie später durch ihre Schlüsse als wirklich nachzuweisen und dann an sie zu glauben; damit müsse der positive Glaube als etwas Ungewisses in einer gewissen Zeit des menschlichen Denkens angesehen werden, um dennoch nachher keine größere Gewißheit zu erlangen, als ihm eine menschliche, irrthumsfähige Gedankenkette verleihen könne" — S. 37. —; nach einer solchen Philosophie sei der Glaube bloße Frucht der natürlichen Denkthätigkeit, aber kein übernatürlicher Akt, keine Erleuchtung von Oben; nach ihr sei der Glaube der Ungelehrten ein unsicherer — S. 34. Was ist nun an dieser Anklage?

Die Günther'sche Anschauungsweise verlangt, daß die Philosophie als *selbstständige Wissenschaft* auftrete. Zu dem Zwecke soll dieselbe in ihrem Forschen unabhängig von jeder äußeren Autorität und sich allein auf die Autorität des menschlichen Geistes stützend, in der Weise ihre Erkenntniß der Dinge erstreben, daß sie von dem unmittelbar Gewissen ausgehend in strenger Consequenz zu den einzelnen Realitäten fortschreite. Dieser Forderung entsprechend nimmt die Günther'sche Philosophie Position auf dem geistigen Boden mit dem Vorhaben, von dem Selbstbewußtsein aus, als dem unmittelbare Gewißheit von einem realen Sein in sich tragenden Wissen, durch eigenes Forschen und nicht durch äußere Belehrung (und das ist die Unabhängigkeit von jeder äußeren Autorität) Alles, was in das Selbstbewußtsein eingreift oder Moment desselben ist, nach seinem Grunde und Wesen zu erfassen. Ist bei diesem Verfahren die Günther'sche Philosophie genöthigt, den Glauben von vorne herein zu ignoriren, die Existenz Gottes, des Menschen und der Welt zu Anfang als zweifelhaft hinzustellen, um sie später durch ihre Schlüsse

als wirklich nachzuweisen und dann an sie zu glauben, und somit nur einen menschlichen, einen sogenannten philosophischen Glauben herbeizuführen? So behaupten unsre Antigüntherianer, Herr Frings und sein Freund. Allein die Güntherianer können sich eine solche Behauptung nicht gefallen lassen. Beachtend, daß die Philosophie ein Werk des menschlichen Geistes sein soll, fordern sie Harmonie dieses Werkes mit dessen Urheber, verlangen sie, daß sich die Natur des menschlichen Geistes in selbem reflectire, und nehmen sie darum nicht nur Selbstständigkeit für die Philosophie in Anspruch, um damit der Selbstständigkeit des Geistes ein Genüge zu leisten, sondern auch Relativität, um darin der Relativität des Geistes Ausdruck zu geben. Wie der Geist zufolge seiner Selbstständigkeit aus sich in der Philosophie die Erkenntniß der Dinge erstreben soll, so ist er wegen seiner Relativität angewiesen, an Gegebenem diese Selbstmacht seines Erkennens auszuüben. Wie der Geist in ethischer Beziehung das, als was er von seinem Schöpfer gesetzt ist, durch entsprechendes freies Handeln zu seinem Werke zu machen hat; so kann er in theoretischer Beziehung mittelst seiner freien Reflexion in der Philosophie auch nur Gegebenes zum Producte seines Wissens machen, so daß die Philosophie nur ein vom Geiste selbstmächtig durchgeführtes Nachdenken, Reconstruiren ist. Auf dem Boden der Relativität soll sich seine Selbstständigkeit offenbaren, — darauf deutet seine Natur, und dieser Deutung muß die Philosophie nachkommen, soll sie ihren Producenten nicht Lügen strafen. Die Güntherianer, wohl wissend, daß der menschliche Geist nur in Relativität selbstständig sein kann und soll, weisen daher auch denselben für die Philosophie auf ein Gegebenes hin, und zwar auf ein ihm wahrhaft Wirkliches, weil seiner Bestimmung nach gerade ein solches der Gegenstand seiner freien Thätigkeit sein muß. Dieses Gegebene stellt

sich dar im ursprünglichen Wissen (dem sogenannten natürlichen Glauben) und im christlichen Glauben, d. h. in dem unwillkürlichen Wissen des Geistes um sich, die Außenwelt und Gott, und in dem durch die übernatürliche Gnade ermöglichten auf göttlicher Autorität beruhenden Glauben an die Heilswahrheiten; in dem Wissen um die Creatur und den Creator, und in dem Glauben an die Erlösung der sündigen Geschöpfe; denn der Mensch hat nicht nur geschöpflichen Character, sondern auch die Bestimmung zur Erlösung. Wie energisch nun die Güntherianer darauf dringen, daß man die Philosophie als selbstständige Wissenschaft anerkenne und behandle; so ernst halten sie auch darauf, daß der natürliche und christliche Glaube (im Allgemeinen also: Glauben) der Philosophie vorhergeschickt werde, daß letztere mit ihrer selbstständigen Begründung insbesondere für das als Wahrheit bereits aufgenommene Christenthum einstehe und Zeugniß ablege, daß trotz der freien Forschung der Philosophie der Glaube aufrecht erhalten und die Autorität der Kirche anerkannt werde. Sie würden gegen ihr besseres Wissen und Gewissen handeln, wenn sie in der festen Ueberzeugung, der menschliche Geist sei nur in Relativität selbstständig, beim Beginne der Philosophie den Glauben von vornherein ignorirten, die Existenz Gottes, des Menschen und der Welt als zweifelhaft hinstellten, um sie später durch ihre Schlüsse als wirklich nachzuweisen, und dann an sie zu glauben, und somit nur einen menschlichen, einen philosophischen Glauben herbeizuführen. Davon aber sind die Güntherianer weit entfernt, und das sollen sie in Folgendem selber beweisen.

Günther eröffne, wie recht und billig, die Reihe. Im letzten Symboliker, Vorwort S. VI. u. VII. sagt er: „So gehört ein ganz besonderes Wissen und Gewissen dazu, um den Vorwurf über die fromme Zunge zu bringen: „Der Christ dürfe, nach unserer

Aussage, das nicht glauben, was er nicht begreife", folglich nur so viel glauben als er begreife. — Wie oft werden wir noch dieser methodophobischen Methodisten-Mission auf katholischem Boden mündlich und schriftlich das Geständniß machen müssen: daß alles Begreifen (Wissen und Erkennen) als ein Nach-Denken ein Gegebenes (Positives) in Natur und Geschichte, zu seiner Voraus-Setzung habe, dessen unmittelbares Wahr-Nehmen und Halten, Glauben (im weitesten Sinne des Worts) heißt, nach dem bekannten des Weltapostels: „Wie sollen sie glauben ohne Predigt." — Ferner: daß ein vorhinein im Zweifel Negirtes begreifen zu wollen, nur einem Narren einfallen könne. Endlich: daß Wissen (Begreifen) noch kein Schauen sei (und auch nie eines werden könne) mithin das Wissen so wenig vom Glauben als das Glauben vom Wissen ausgeschlossen werde; es sei denn: daß man mit der antiquirten Psychologie, das Wissen als ein Schauen definire und zwar jener Principien im Denkgeiste, quo in nobis loquitur Deus, nach dem Ausdrucke der alten Schule. — Wer nun das Letztere thun will, der thue es; nehme aber auch diese alte Weisheit sammt ihren Consequenzen hin, wovon eben in der vorliegenden Schrift hie und da Rede sein wird. — Er lasse aber auch den Andern, der jene wegen ihren unsaubern Consequenzen für die Wahrheiten des positiven Christenthums aufgegeben hat, ungeneckt, wenn er etwa sein Contingent zum Heerbann für Christus und seine Kirche, nicht in gesteiften Schlafhauben, sondern auf echt vaterländische Weise in Pickelhauben in's Feld stellt."

In der Incarnationstheorie, Vorrede, S. VIII—IX. sagt Günther: „Mit Einem Worte: Aussöhnung der sogenannten Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit des positiven Christenthums, des Schulaxioms mit dem kirchlichen Dogma, ist der ernste und laute Weheruf des

Bedürfnisses der Zeit. Wem nun dieser Weheruf, ich will nicht sagen, durch Mark und Bein gedrungen, sondern nur zu Ohren gekommen ist, (wie könnte er aber dem katholischen Clerus entgehen?), der wird es gewiß Jenem nicht voreilig als Neologismus oder wohl gar als Philosophismus auslegen, der auf den glücklichen Schlüssel im Bunde hinweis't, — indem er nachweis't, daß nicht alle Weisheit der Welt, Thorheit vor Gott sein kann: weil sonst auch alle Weisheit Gottes, Thorheit vor aller Welt sein müßte, — und daß der Geist Gottes, Der da weiß (wie Paulus sagt), was in Gott ist, nicht all' und jedes Zeugniß vom Geiste des Menschen, der da auch weiß (oder doch wissen kann), was (durch Gott) im Menschen ist, verwerfen könne, eben weil dieser das Werk Gottes selber ist, und als solches keineswegs im nothwendigen Widerspruche mit seinem Schöpfer liegen kann*). Kann eine Wissenschaft des Menschengeistes Zeugniß geben von der Weisheit des göttlichen Geistes: nun so kann auch der Morgenstern, auf welchen St. Petrus vertröstet, eben so gut Sein Licht in den Kopf, als Seine Wärme in das Herz des Menschen ausgießen."

Lydia, philosophisches Taschenbuch, 1849, S. 37—38: „Denn in der Schrift liegt nicht blos das Zeugniß von

*) Wer erinnert sich hierbei nicht der Worte unseres Heiligsten Vaters Pius IX. in seiner Epistola Encyclica pag. V.: »Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte Deo Optimo Maximo oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat.«

Augen- und Ohrenzeugen der Erlösungsthatsachen, sondern auch das Verständniß derselben Zeugen nach Maßgabe ihrer persönlichen Geistesfähigkeit und Richtung. Mystik und Speculation sind als Lebenskeime in den Briefen eines Johannes und Paulus niedergelegt, die später ihre Ausbildung in der Kirche gefunden haben. Das geschriebene Wort aber wie das ungeschriebene in dem Munde der ersten Glaubensprediger stand nach der Verheißung Christi unter der Leitung des heiligen Geistes, welchen Christus als der zweite Adam, durch das Verdienst seines freien Gehorsams, dem ganzen vom ersten Adam abstammenden Geschlechte wieder erworben hatte. Diesen Geist nannte Er selber seinen unsichtbaren Stellvertreter (advocatus), weil dieser sie in alle Wahrheit führen würde. Ist nun jenes Verständniß als innere Bezeugung nicht zum Abschlusse gekommen in den Tagen der Apostel (was die Dogmengeschichte auf jedem ihrer Blätter bezeugt); so wird auch das fortlaufende Verständniß in der Kirche unter demselben Geiste stehen, und mithin auch unter dem Urtheile der lehrenden Kirche, die im Auftrage des Herrn der Kirche, alle Völker zu lehren und zu taufen hat, und in diesem Amte unter dem Einflusse des heiligen Geistes steht, der ihre Organe in letzter Instanz selber eingesetzt, „die Kirche Gottes zu regieren," wie dies Paulus der Gemeinde zu Milet verkündete."

Pabst: „Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums" in der „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie", 1832, 3. Heft, S. 33—35: „Die Zwillingsgeburt der christlichen Philosophie und der Philosophie des Christenthums kann nicht mehr rückgängig gemacht werden, und die Zeit der Einfalt und des schlichten Glaubens ist so gewiß vorüber, als das geistige Element im Leben der Menschheit sich durchgebildet, die Menschheit in ihr Mannesalter getreten,

und die natürliche Selbstbewußtseins-Entwickelung im Geschlechte sich nothwendig in und mit der Wissenschaft vollenden und erfüllen muß. Wird das Wort des Herrn: „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnet ihr nicht eingehen in's Himmelreich," dadurch seine Geltung verlieren? — So gewiß nicht, als dasselbe nicht als Aufforderung zu nehmen ist, uns, um seine Jünger zu werden, geistig, d. h. im Denken, zum Kinde zu verkürzen, und wir mit solcher Auslegung nichts, als ein Seitenstück zur Weisheit des guten Meisters Nicodemus, liefern würden. Wie es nicht wahr ist, daß die frühere Einfalt und Lauterkeit des Glaubens nichts gewesen, als ein treues Bekennen ohne und außer allem Erkennen: eben so ist es falsch, daß die Erkenntniß nothwendig und in und durch sich selbst die Einfalt und Lauterkeit des Glaubens trübe. Das ethische Leben des Menschen, es mag im Dämmer- oder im Mittagslichte des theoretischen sich bewegen, kann und soll sich stets mit diesem (in) Einklang erhalten, und jener Friede, der dem guten Willen verheißen ist, kann und soll auch im Kampfe bewahret bleiben. Der Geist, wie er nur leben kann, was er weiß, kann auch nur wissen, was er lebt, und alles Aeußere, in seinem Wechselverkehre mit dem Geiste, gewährt demselben nur das, was es von ihm empfängt: Wahrheit um Wahrheit, Täuschung um Täuschung, so, daß nur der kindliche Sinn, die harmlose, treue Hingabe an die Autorität der Offenbarung allen guten Erfolg der Speculation über dieselbe bedingt und sichert. Wie Sünde und Irrthum sich wechselseitig fördern und festigen, und das Böse wie unüberwindlich wird wenn der Geist seinen ethischen Stolz mit den Bajonetten seiner Intelligenz, d. h. mit den glänzenden Spitzfindigkeiten sophistischer Raisonnements, aufrecht zu erhalten, und die factische Negation aller fremden Autorität in seinem Leben und Sein vor

sich (als geneigtem Zuhörer) auf genugthuende Weise zu rechtfertigen und etwa als ursprüngliche Gerechtsame oder angeborenes Recht darzuthun im Stande ist: eben so fördern und sichern sich wechselseitig Treue im Bekennen und Wahrheit im Erkennen, und letztere kann dem Menschen wohl die Kinderschuhe ausziehen, aber nur, um den Pilgersmann vor chinesisch-verkrüppelten Füßen zu bewahren und ihm die Sandalen wider den zähen Koth des Lebens so fest zu schnallen, als es möglich ist. Und — wenn es auch nicht gerade in der Natur des kindlichen Sinnes liegt, zu fragen: „was ist Wahrheit?" — so kann demselben doch die Frage: „wo ist die Wahrheit? wo ist Christus?" in unseren Tagen um so weniger ausbleiben und muß um so mehr zur Angstfrage seines Lebens werden, je mehr er sich in seiner Kindlichkeit, in seiner Einfalt und Demuth bewahrt und erhält. — Es bleibt ewig wahr: „Wer der Kirche nicht hört, ist Heide und Publican!" Aber was soll das arme Kind anfangen, wenn so Viele, die als die starken Geister des Geschlechtes gelten und gepriesen werden, die das Volk als seine Lehrer und Führer ansieht, in einen Warnungsruf ausbrechen: sich von den Dummköpfen nicht verdummen, — sich von den Geistes- und Gewissensdespoten nicht der christlichen Freiheit berauben zu lassen? — Welche Wahl soll es da — eben in seiner Einfalt und Unbefangenheit — treffen zwischen der alten historischen aber von der Zeit nicht mehr anerkannten, vielmehr gehöhnten, Natur-Autorität und der neuen, in der Fülle des Glanzes und der Macht herrschenden, egoistischen Geistes-Autorität? — Es kann und soll mitten in diesem Chaos von Widersprüchen und wüthenden Controwersen, mitten in all' den Zerwürfnissen auf Erden seinen Kindessinn bewahren; ihr aber, ihr Liebhaber der Einfalt und Demuth, ihr Verkündiger der alle Räume und alle Zeiten umfassenden ewigen Wahrheit, —

ihr sollt in freudiger Zuversicht, weil, gleich dem Hausvater, ausgerüstet mit Altem und Neuem, zu ihm hintreten und, Angesichts der Usurpatoren, die Autorität der Geschichte geltend zu machen wissen. Wie aber werdet ihr dieses anders können, als dadurch, daß ihr das Kind zum Bewußtsein seiner selbst bringt, und ihm in diesem seinem einfältigen und lautern Selbstbewußtsein nachweiset: daß und wie das Innerste des Menschen selbst Christo ein Zeugniß ist; daß nur der übermüthige und dadurch übersichtig gewordene Geist die Autorität des Menschen- und Gottessohnes in seinem (des Geistes) eigenen Sein und Bewußtsein nicht zu finden vermag. — Und wer da ist wie ein Kind, wird euch verstehen; er wird, eben weil er arm im Geiste und demüthig im Herzen ist, und durch die Wissenschaft, als höchste Selbsterkenntniß, in seiner Geistesarmuth und Herzensdemuth begründet und festgestellt wird, in's Himmelreich eingehen, und in klarem Bewußtsein dessen, was Christus und seine Kirche in der Menschheit sind, — und worin der Irrthum besteht, in Einfalt und in Treue des Glaubens verharren."

Veith schickt dem zweiten Theile seiner „Heiligen Berge" folgendes Vorwort voraus: Vorwort aus dem Munde des ehrwürdigen Gottesdieners P. Paulus Segneri S. J.: „Selig, sagt der Herr, die nicht sehen, und doch glauben." Wenn also die Seligkeit dieses irdischen Lebens nicht in der Anschauung, sondern im Glauben besteht, so wirst du vielleicht meinen, es sei dir besser, wenn du dich wenig darum bekümmerst, wie recht, wie gut, wie schön und glaubwürdig dasjenige sei, was du glaubst, sondern wenn du auf blinde Weise es annimmst, als ob, was der Anschauung zufällt, dem Glauben entzogen werde. Meinst du wohl, andere Gottesdiener haben das nicht auch verstanden? Und doch waren alle emsig bemüht,

das, was sie glaubten, auch gehörig zu erfassen. „Dein Knecht bin ich, gib mir Einsicht, daß ich deine Zeugnisse (Offenbarungen) wisse." (Ps. 118, 125.) Also nicht bloß „daß ich glaube," sondern, „daß ich wisse!" Wenn deine Ansicht die rechte wäre, so dürfte, um das Verdienst der Gläubigen zu mehren, nichts in der Kirche übrig bleiben, als Unwissenheit und Glaube. Und was wünschten ihre Feinde wohl anders? Dennoch, so oft sie widerlegt und überwiesen wurden, durch wen geschah dies? Durch den Glauben? Allerdings; aber durch den Glauben in Verbindung mit der Wissenschaft. — Inzwischen gebührt sich's wohl, daß man bedenke, wem Christus diese Worte gesagt: selig die nicht sehen, und glauben? Er sagte sie dem ungläubigen Thomas. Eine andere Sache ist es, Erweise und Gründe suchen, damit du glaubest, eine andere: glauben und eben deshalb die Erkenntniß davon suchen, wie wahr, wie schön und glaubwürdig dasjenige sei, was du glaubest. Das erstere hat Christus an Thomas gerügt, sowie an Allen, die da sagen: „sofern ich nicht sehe (verstehe), glaube ich nicht." Das Andere haben alle Diener Gottes stets gethan; nicht aus Mangel des Glaubens, sondern aus Liebe zum Glauben. Und so ist es eine besondere dämonische Hinterlist, die dich überreden will: durch solches Erkennen werde das Verdienst des Glaubens gemindert. — Ist etwan dem Glauben eines Gregorius, Ambrosius, Augustinus etwas abgegangen, weil sie mit so vielem Lichte begabt waren? Gewiß gereichte es ihnen vielmehr zur Zunahme des Verdienstes, denn je mehr man erkennt, was man glaubt, desto mehr ist man fähig es zu lieben. Die Liebe aber ist das Leben des Glaubens. Wolle also keinen Mißbrauch von den Worten Christi machen: „selig, die nicht sehen und glauben," um damit diejenigen zu verurtheilen, die, nicht zufrieden mit dem blinden Glauben, auch nach Einsicht streben. Nicht gegen diese hat Christus seinen

Ausspruch gerichtet, vielmehr gelten ihnen die Worte: „selig die Augen, welche sehen, was ihr sehet.“ Bedenket daher wohl, daß Gott am besten wisse, was dir ersprießlich sei. Bist du in deinem Stande unfähig, das was du glaubst, auch einzusehen, sei es durch Unwissenheit, oder durch Ungeübtheit des Denkens, nun, dann sollst du allerdings den Ausspruch auf dich anwenden: „selig, die nicht sehen, und glauben.“ Denn dies ist die große Wohlthat Gottes, daß der Glaube, den er von uns fordert, in einer Annahme und Beistimmung, nicht aber in der vollen Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit besteht; denn was thäten dann so Viele, denen es dazu an Mitteln oder an Fähigkeit gebricht? Wer ohne Verständniß und Einsicht ist, nun der wende seinen Geist und Willen auf dasjenige, was so viele heilige und weise Kirchenlehrer geglaubt, die diese Wahrheiten verstanden haben; mehr verlangt der Herr von ihm nicht. Boves arabant, et asinae pascebantur juxta eos. (Hiob 1, 14). Diese Worte wende in aller Demuth auf dich an.“ M. s. Ven. P. Pauli Segneri S. J. Manna animae, pro omnibus anni diebus, die 21. Decembris.

Zukrigl schreibt in der Vorrede zu seiner „wissenschaftlichen Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre“, 1846, S. IV.: „Denn es gibt eine doppelte Begründung der positiven christlichen Dogmen: eine historische, und eine philosophische. Die historische weiset die objectiven Thatsachen in der Weltgeschichte nach, welche die göttliche Auctorität Christi erhärten, auf deren Zeugniß wir alle Dogmen, also auch das der Trinität mit voller Sicherheit glauben können. Die philosophische dagegen geht von den innern Thatsachen des Selbstbewußtseins des creatürlichen Geistes aus, und ist die Bekräftigung und Bestätigung der Dogmen vom ideellen Stand-

punkte. Hier ist nun zu bemerken, daß das Trinitäts-Dogma als Wahrheit bestehen bliebe, auch dann, wenn dasselbe in unserer Zeit bereits noch nicht vom Standpunkte der Philosophie erwiesen werden könnte, eben aus dem Grunde, weil es historisch gewiß ist, daß dasselbe von Christus gelehrt wurde, der durch seine Wunderthaten sich genügend als den menschgewordenen Logos bethätigt hat. Denn nur zu oft geschah es, daß die Kirche auf einem Concil eine Glaubenswahrheit schon längst mit Bestimmtheit ausgesprochen hatte, welche die Speculation zur Zeit des Ausspruches und selber Jahrhunderte darnach, noch nicht zu bekräftigen vermochte, bloß deshalb, weil ihr die nothwendigen Elemente zur Zeugenschaft fehlten."

Ehrlich: Grundzüge der christlichen Religionswissenschaft, 1850, 1. Semester, S. 20: „Vernunft und göttliche Offenbarung sind allerdings zwei Quellen, aus denen an sich, bei richtiger Benützung nichts Widersprechendes hervorgehen kann; allein sie sind doch qualitativ verschieden und machen darum eine verschiedene Weise der Benützung nothwendig. Was zuverlässig auf göttliche Autorität beruhende Lehre ist, darf nicht bezweifelt werden, auch wo es mit einer scheinbaren zuverlässigen Vernunfterkenntniß streitet; denn diese kann dennoch irrig sein. Jene darf auch nicht willkürlich gedeutet werden, um eine Einstimmigkeit zwischen ihr und der scheinbaren Vernunfterkenntniß zu bewirken. Sie muß unverändert so genommen werden, wie sie gegeben ist. Findet in dieser Auffassung zwischen ihr und der philosophischen Ansicht keine Einstimmigkeit statt, so muß letztere als unrichtig angesehen, die Forschung, deren Resultat sie ist, muß von

vorne angefangen werden. Die allmählige Entwicklung der menschlichen Vernunft und ihre Beschränktheit gestattet auch nicht, dermalen zum Ziele eine vollständige Kongruenz der Vernunfterkenntniß mit der geoffenbarten Lehre zu stecken, d. h. eine Entwicklung des ganzen Inhaltes dieser aus den Prinzipien der Vernunft. Das Gesagte läßt begreifen, warum die Versuche einer wissenschaftlichen Behandlung der religiösen Erkenntniß in der oben bezeichneten Weise so oft mißlungen, warum sie immer von Neuem angestellt werden müssen. Dort, wo es an klarer, deutlicher, zuverlässig richtiger Auffassung der geoffenbarten Lehre noch mangelt, kann diese Religionswissenschaft eben so wenig Fortschritte machen, als wo die vernünftige Religionserkenntniß noch sehr unvollkommen ist. Mißlingen wird aber ihre Arbeit immer, sobald sie das ihr erreichbare Ziel aus dem Auge verliert, mit einem unerreichbaren verwechselt, oder den Unterschied zwischen einer durch göttliche Autorität verbürgten Lehre, und einer durch die menschliche Vernunft gewonnenen Ansicht vergißt, jene nach dieser abzuändern, umzudeuten sich erlaubt."

Scheiner: Kirche und Theologie, Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie, Wien, 1850, I., 1. S. 7—8: „Die Theologie als Wissenschaft kommt nicht von Außen an die christliche Religion heran, sondern sie wächst aus ihrem Herzen hervor; sie ist die aus der Geistesnatur des Christen erwachsende Theologie, sie erhebt sich ganz aus der Tiefe jenes Bewußtseins, das die mit höherer Auctorität ausgerüstete Kirche bewahrt und hat diese zur sichern Grundfeste, auf der sie ihr großes Lehrgebäude aufrichtet. Dieser Sicherheit, dieses festen Grundes und Bodens, dieser höheren Garantie für die objective Wahrheit

ihres kirchlichen Bewußtseins sind sich diejenigen gar wohl bewußt, welche durch das gegenwärtige Organ literarischer Thätigkeit sich an dem großen Ausbaue jenes Lehrgebäudes heiliger Wissenschaft betheiligen wollen; denn ihnen schwebt des großen Vaters der christlichen Theologie, des heiligen Augustinus kräftiges Wort, das wir an die Spitze dieser Einleitung stellten, als Ausdruck ihrer Richtung lebendig vor Augen: „nulli dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.“ Aber dieser doppelte Impuls ist es auch, der das Gebäude der theologischen Wissenschaft als einer heiligen Wissenschaft, als der wissenschaftlichen Verständigung über den Inhalt des kirchlichen Bewußtseins zu Stande bringt. Geleitet von der göttlichen Auctorität der Kirche tritt dieser Inhalt des kirchlichen Bewußtseins heran an den vernünftigen Denkgeist des Menschen, und obwohl diesen die gewaltige Macht jener göttlichen Auctorität und die Allgewalt der Wahrheit, wenn auch nur noch im dunklen Gefühle und in unmittelbarer Wahrnehmung mehr geahnet, als klar erkannt, zu jener frommen Hingabe nöthigt, die wir den Glauben nennen, so bleibt er sich doch auch jener Auctorität bewußt, die wenn auch keine unfehlbare dennoch auf jenen Denkprinzipien beruht, welche des Schöpfers Hand in dem Geiste niedergelegt hat, den Er nach seinem Ebenbilde geschaffen hatte. Die Thatsachen der göttlichen Offenbarung des Christenthums, als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins, treten heran an die eben so sicheren Thatsachen im selbstbewußten Geiste des Menschen und eine Vermittelung zwischen Beiden ist schon darum nicht abzuweisen, weil die selbstständige und freie Forschung des vernünftigen Denkgeistes nach den Gründen und nach dem Zusammenhange des Existirenden

zu seinem guten Rechte gehört. Eine Verständigung über die großen Thatsachen des Christenthums und über den im Glauben aufgenommenen Inhalt des katholisch-christlichen Bewußtseins liegt daher ganz eigentlich in dem Wesen des vernünftigen Denkgeistes und sie wird dann erst zu einer wahrhaft wissenschaftlichen sich erheben, sie wird dann erst den Character der wahren theologischen Wissenschaft an sich tragen, wenn sie nicht blos dahin gearbeitet hat auf historisch-kritischem Wege die Thatsachen der Offenbarung nachzuweisen, dieselben als Momente des katholischen Bewußtseins zu constatiren und in ein durch ihren Grundgedanken bedingtes System zu bringen, sondern wenn sie erst noch durch eine vernünftige Forschung jene großen Thatsachen in ihrer Zusammengehörigkeit, in ihren realen Beziehungen und in ihrem Einklange mit den Thatsachen des selbstbewußten Geistes, dessen heiligstes Eigenthum und Recht das Denken und dessen Auctorität auf die Prinzipien dieses Denkens gebaut ist, erkannt und auf eine eben so gründliche als klare Weise zur Darstellung gebracht hat, damit sie nicht etwa den Vorwurf jenes großen Denkers, der das Orakel und das Staunen seiner Zeit und seiner Nachzeit wurde und der an Glaubenstiefe und Festigkeit Niemanden je nachstand, auf sich lade, wenn er ausruft: „negligentia mihi videtur, si, postquam in fide confirmati sumus, non studemus, quod credimus, intelligere.“

In der Broschüre betitelt: „Die Aufgabe des Clerus in Deutschland in der Zeiten-Wende des neunzehnten Jahrhunderts von einem katholischen Priester.“ (Croy?) 1851, lesen wir Seite 26—28: „Die Demuth offenbart sich wie der Hochmuth auf dem Gebiete der Erkenntniß (Vernunft) des freien Willens und der äußeren Verhältnisse. Im Gebiete des Erkennens findet sie ihren Ausdruck im Glau-

ben, in der freudigen Unterwerfung der eigenen Vernunft unter die Auctorität der Kirche; wie der Hochmuth in der Negation aller Auctorität außer sich und in der Verabsolutirung der eigenen Vernunft sich kund gibt. Dieser Vernunftverabsolutirung, die mit der Läugnung der Auctorität Christi im Geschlechte begonnen, und mit der Negation aller Auctorität außer und über sich im Pantheismus sich vollendet hat (wo dann freilich auch die Auctorität des einzelnen Menschengeistes in der Absolutheit der allgemeinen Menschenvernunft auf- und unterging), muß die Glaubensbegeisterung des katholischen Clerus entgegentreten, der die Persönlichkeit des Einzelnen festhaltend, außer und über derselben die Auctorität Christi im Geschlechte und die Auctorität eines außer- und überweltlichen Gottes erkennt und anerkennt. Heilige Begeisterung für Christus und seine Kirche, lebendige Begeisterung für die großen Ideen des Christenthums muß als leuchtende Sonne über unsere ideenlose Zeit sich erheben, die zwar vorzugsweise für die Zeit der Ideen sich hält, aber in Wahrheit nur von der Macht der Leidenschaften beherrscht und in den Irrgängen pantheistischer Begriffsweisheit herumgeführt wird! Die neuerwachte Glaubensbegeisterung des Clerus muß zu einer Macht werden, die den Unglauben der Welt überwindet, und die Lauheit zu Schanden macht; sie muß eine Leuchte in der Finsterniß werden und das verlorne Ziel und den verlornen Weg der Menschheit wiederum weisen. Das treue Festhalten an der Auctorität der lehrenden Kirche schließt aber die Wissenschaft nicht aus; ja kaum jemals war sie dem Clerus so nothwendig wie heute. Der Riesenkampf unserer Zeit wird nicht auf dem Schlachtfelde sein Ende finden, nicht die Macht der Heere, sondern die Macht der Ideen wird über unsere Zukunft entscheiden. Die Wissenschaft ist auf dem Wege des be-

grifflichen (logischen) Denkens zu Resultaten gelangt, die den Lehrsätzen des Christenthums schnurgerad gegenüberstehen. Da sie dieselben als Prinzipien alles Seins und Wissens fand, so hielt sie sich berechtigt, das gesammte Christenthum als mit jenen Prinzipien nicht harmonirend, zu verwerfen, und eine neue Lebensschule aufzubauen; wir haben sie im Communismus, Socialismus, in der Volkssouveränität, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und all' den andern Giftblüthen der neuen Zeit, die jene pantheistische Grundanschauung in's Leben getrieben. Sollen all' die Gifttriebe ausgerottet und die Revolution im Leben wie in der Wissenschaft überwunden werden; so muß erst der Pantheismus in seinen Prinzipien überwunden werden. Das kann nur dadurch geschehen, daß die christliche Wissenschaft auf dem Wege des geistigen (ideelen, metalogischen) Denkens, die Ideen und Prinzipien, die dem Christenthume zu Grunde liegen, wissenschaftlich begründet, und den pantheistischen klar und scharf gegenüberstellt, wodurch sie als aus dem Boden des puren Naturdenkens entsprossen in ihrer scheinbaren und halben Wahrheit erkannt werden und der Pantheismus in seiner Wurzel vernichtet wird, während durch die ideelle Begründung und Sicherstellung der psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums, dasselbe in seiner siegenden Macht erscheint. Hat die negirende Philosophie der vergangenen Zeit die Dogmen und Lehrsätze der Kirche angegriffen, die Prinzipien aber, worauf dieselben sich stützen, nie gründlich zur Sprache gebracht; so sucht die Negation unserer Zeit gerade die Prinzipien zu vernichten; darum stehen wir am Entscheidungstage, darum ist der große Geisterkampf unserer Zeit ein Kampf auf Leben und Tod. Dem begeisterten Glaubensmuth des Clerus und der Gründlichkeit der christlichen Philosophie ist es beschieden, den Sieg zu erringen.

Glaube und Wissenschaft müssen sich die Hände reichen, um mit vereinten Kräften den gemeinsamen Feind zu vernichten. Dringender als je ergeht darum heute die Forderung des Apostels an den Priester, sich seinen Glauben zum Verständniß zu bringen und zum klaren Bewußtsein zu erheben, damit er, sich der Gründe desselben wohl bewußt, Rechenschaft zu geben weiß von dem, was er glaubt und predigt."

Nachdem nun der Güntherianer hoffentlich genug abgehört sind, gönne man auch uns, unser Zeugniß abzulegen, da es Hr. Frings und sein Freund ja besonders auf uns abgesehen haben.

Wir haben stets unterschieden zwischen ursprünglichem und höherem oder philosophischem Wissen, wie auch zwischen christlichem Glauben und speculativer Einsicht in diesen Glauben. Schon im ursprünglichen Wissen erblicken wir ein Wissen um unsere Existenz, um das Sein der Außenwelt und Gottes, und zwar ein Wissen, welches zugleich Glauben ist und unerschütterliche Gewißheit besitzt, so daß es uns sogar unmöglich scheint, daß der Mensch, sollte er auch in der Wissenschaft etwa die Nichtexistenz seiner selbst, der Außenwelt und Gottes behaupten, da, wo sein ursprüngliches Wissen durchschlägt, in diesem Wissen an den bezeichneten Realitäten auch nur einmal zweifeln könnte. Es ist uns daher auch nie in den Sinn gekommen, in der Philosophie diese Realitäten zu Anfang in Zweifel zu stellen, um sie dann zu beweisen und dann erst an sie zu glauben. Wenn wir in der Philosophie zeigen, wie wir zu dem gewissen Wissen um uns, die Außenwelt und Gott gelangen, so wollen wir damit gar nicht uns erst die Gewißheit von unserm Sein, von der Welt und von Gott verschaffen; denn diese haben wir schon im ursprünglichen Wissen und können derselben nie los werden; sondern wir wollen uns nur mit der eigenen Macht unserer Intelligenz über unser ursprüngliches

Wissen verständigen, wir wollen uns zum Bewußtsein bringen, wie wir ursprünglich Unsrer, der Außenwelt und Gottes gewiß sind, wir wollen nur nachconstruiren, was unsre Natur unter den äußeren Einflüssen vorconstruirt hat. Allerdings bringt es die Wissenschaft, die eben auf's Beweisen ausgeht, mit sich, daß man in ihr die Resultate nur in Folge des Beweises gewinnt, daß daher auch dasjenige, was noch nicht bewiesen ist, in ihr, also wissenschaftlich, als ungewiß gilt; allein wir haben noch nie die Absicht gehabt, diese Ungewißheit über die Wissenschaft hinaus auszudehnen, und in Wirklichkeit das zu bezweifeln oder aufzugeben, was uns bis dahin als Wahres im Leben festgestanden. In der Wissenschaft kann man sehr wohl von Etwas ungewiß sein, ohne mit dieser Ungewißheit für die Wirklichkeit Ernst zu machen oder machen zu müssen, weil unser ursprüngliches Wissen von dem philosophischen gar nicht abhängig ist, so daß man, ungeachtet philosophischer Ungewißheit, im Leben immerfort in der Gewißheit verbleibt. Nur solchen wissenschaftlichen Zweifeln haben wir bis dahin Zutritt gestattet, und nur solche haben wir in der Günther'schen Philosophie überhaupt kennen gelernt.

Ebenso war es immer unsre Ueberzeugung, daß der christliche Glaube in sich selbst Gewißheit habe und daß er selbe nicht erst von der speculativen Einsicht erwarten müsse. Der christliche Glaube, der durch den Einfluß der göttlichen Gnade auf unser Erkennen und Wollen entstanden ist, trägt Gewißheit in sich und ruht auf dem festesten Fundamente, auf der Autorität der unfehlbaren Kirche; wir halten ihn für das Höchste und Sicherste, wenn auch nie eine Philosophie auf ihn folgte. Wir haben daher in unsrer Philosophie den Glauben auch nicht von vornherein ignorirt, um ihn nach den gelieferten Beweisen

von unsrer, der Welt und Gottes Existenz, der göttlichen Trinität, des Weltgedankens in Gott, der Schöpfung in Wirklichkeit und Wahrheit *wiederzugewinnen*. Und wenn auch in *wissenschaftlicher* Beziehung von uns die Philosophie der Theologie vorausgeschickt, und nun in der Philosophie vom Selbstbewußtsein aus- und zum Wissen um die Außenwelt und Gott übergegangen wird, wie die ursprüngliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung der zweiten göttlichen Offenbarung in der Erlösung vorangeht, und andererseits wir um anderes Sein nicht wissen können, wenn wir nicht selbstbewußt sind, — und wenn damit eine *wissenschaftliche* Gewißheit von den Glaubenssätzen so lange dahin gestellt bleibt, als nicht die erforderliche philosophische Erkenntniß herangebracht ist; so hat das nur Geltung für die *Wissenschaft*; keineswegs aber wollen wir damit in der Wirklichkeit unsre Gewißheit und Sicherheit des Glaubens aufgeben; diese bleiben uns wie vor, so während und nach der Wissenschaft; ja der Glaube ist uns beim Philosophiren die *beständige Leuchte*, die uns vor Irrthümern bewahren soll, wie er auch das *Gegebene* ist, *welches* wir in der Wissenschaft zum Verständniß zu erheben suchen, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat. Epist. Encycl. Schon in unserer Schrift: „Die Hauptfragen der Metaphysik in Verbindung mit der Speculation (1840)," eine Schrift übrigens, die wir bereits in der ersten Zeit unseres Lehramtes vor unsern Zuhörern wegen ihrer manchfachen Gebrechen aufgegeben haben, selbst in dieser Schrift haben wir deutlich genug die Ueberzeugung ausgesprochen, daß der Katholik seinen Glauben nach keiner Seite von der Speculation abhängig machen dürfe; denn so heißt es S. 217—218: „Uebrigens stehen sich

Reconstruction und Construction*) insofern gleich, als das Dogma in beiden durch Philosophie, wenn auch in anderer Weise, gestützt wird, und als von keiner von Beiden das Dogma selbst abhängig gemacht werden darf. Denn wollte der Katholik das Dogma erst nach Vollendung der Einen oder Andern annehmen; so wäre er vorher nicht Katholik gewesen, — und doch soll er es gewesen sein. Denn die Dogmen beziehen sich auf Thatsachen, welche sich, wie die Außenwelt überhaupt (zu der sie auch gehören), in unserm gewöhnlichen Leben, d. h. vor aller Philosophie, geltend machen, und darum auch, wie die Außenwelt, eine dem gewöhnlichen Bewußtsein entsprechende Entschiedenheit, d. h. hier zu unserem Zwecke: eine — im Gegensatze zur Philosophie — auf dem gewöhnlichen Wege zu Stande kommende katholische Gesinnung, in Anspruch nehmen. Wohl mögen die Dogmen, auf philosophischem Wege be- oder ergründet, dazu dienen, nicht nur die wirklichen Katholiken in ihrem Glauben zu befestigen und zu bestärken, wie die Philosophie überhaupt das gewöhnliche Bewußtsein, dessen Reconstruction sie liefert, befestigen und bestärken soll**), sondern auch Nichtkatholiken für die katholische Kirche zu gewinnen; — aber dann vergesse man doch nicht, daß dieses nicht der einzige Weg dazu sei. Der dem gemeinen Bewußtsein entsprechende = factische d. h. dem Factum folgende = historische Weg muß, als der dem gewöhnlichen Gange der Dinge nach erste, als solcher neben jenem sein Ansehen behalten."

Auch aus unserem Grundrisse der Metaphysik ist unsere

*) Es ist von der philosophischen Construction die Rede.

**) d. h. nicht das objective gewöhnliche Bewußtsein, sondern das subjective Zutrauen zu dem gewöhnlichen Bewußtsein befestigen und bestärken soll.

Ueberzeugung über die Unabhängigkeit des Glaubens von der Philosophie zu entnehmen. Wenn wir z. B. auf S. 33 sagen: „Wollten wir uns beigehen lassen, das Selbstbewußtsein in der Weise an die Spitze der Philosophie zu stellen, daß wir der Ansicht wären, wir brauchten, um zu anderem Sein zu gelangen, nur den Inhalt unseres Selbstbewußtseins auseinander zu legen, gleich als sei das andere Sein in dem unserigen enthalten; so würde man mit Recht die angeführte Thatsache gegen uns geltend machen. Allein von einer solchen Ableitung eines Anderen aus unserem Selbstbewußtsein haben wir bis jetzt noch keine Meldung gethan, und wir verwahren uns auch vor einer solchen für die Zukunft schon aus dem einzigen Grunde, weil sie dem Christenthum widerstreitet. Denn ist das andere Sein in dem unsrigen enthalten, so können wir uns dem Wesen nach von Anderem nicht unterscheiden; selbst Gott, den wir ja auch aus unserem Selbstbewußtsein finden sollen, wäre gleichen Wesens mit uns; — eine Consequenz, die dem Christenthum durchaus entgegen ist;" — so ist denn doch das Christenthum als die Wahrheit — der Philosophie bereits vorausgeschickt. Und in den Worten S. 35: „Wenn wir nun jetzt, wo wir die wahre Autorität erkannt haben, nur dasjenige von dieser annähmen, wovon wir zuerst eine Gewißheit in subjectiver Einsicht gewonnen hätten, so würde die Autorität des Andern leiden; denn wir müßten jetzt, nach erkannter Autorität, alles mit objectiver Gewißheit hinnehmen, was die vollends bewährte Autorität vorhielte, statt die Gewißheit über das Ihrige von der Gewißheit unserer subjectiven Einsicht abhängig zu machen. Es hat aber noch keine vernünftige Autorität gegeben — und am allerwenigsten läßt sich so Etwas der Autorität der christlichen Offenbarung zumuthen, — welche verlangt hätte, daß man sie, bevor man sie als Autorität erkannt, schon als Autorität

verehren sollte*.)" ist doch die Unabhängigkeit des christlichen Glaubens von der Philosophie mitausgesprochen, weil darin mitgesagt ist, daß man der christlichen Offenbarung um ihrer Autorität willen, und nicht um der philosophischen Erkenntniß der inneren Wahrheit ihrer Lehren willen glauben müsse. Und fürwahr! gesetzt auch, der Mensch suche sich zuerst durch die Speculation eine Einsicht in die Lehren der christlichen Offenbarung zu verschaffen, und er gelange auf diesem Wege endlich zur Erkenntniß, daß die christliche Offenbarung die Wahrheit enthalte; so hat er doch so lange noch nicht den christlichen Glauben, als er nicht Alles, was die christliche Offenbarung lehrt, auf die Autorität dieser hin annimmt, als er nicht im Stande ist, in der Autorität der christlichen Offenbarung auszuruhen. Die Erkenntniß der Autorität ist der Höhepunkt, den er anzustreben hat; über denselben hinaus gibt es für ihn nichts Weiteres mehr; alle fernere Speculation soll nicht seinen Glauben gründen, sondern den vorhandenen Glauben zum weitern Verständniß zu erheben suchen. Es gilt

*) Daher sagt denn auch unser Heiligster Vater in der bereits angeführten Epistola Encyclica, pag. V.: „Et sane cum sanctissima nostra religio non ab humana ratione fuerit inventa, sed a Deo hominibus clementissime patefacta, tum quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex ejusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere, neque ab humana ratione deduci, aut perfici umquam posse. Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse loquutum, ac Eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat (ad Rom. XIII., 1). Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere, firmiterque adhaerere, quae a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit?“

für ihn dasselbe, was unser Heiligster Vater in seiner Encyclica von der Vernunft hinsichtlich der historischen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion pag. VI. sagt: „Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce, aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta, atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat a Deo traditum esse quidquid fides ipsa hominibus credendum, et agendum proponit.“ Nicht, wenn er sagt: ich glaube, weil ich Einsicht in die Wahrheit der einzelnen christlichen Lehren habe, hat er den christlichen Glauben; sondern wenn er mit den katholischen Gläubigen beten kann: „O mein Gott und Herr! ich glaube Alles, was die christkatholische Kirche vorstellt zu glauben, weil du, o Gott! solches Alles geoffenbaret hast, der du nicht lügen kannst, weil du bist die unfehlbare Wahrheit, auch nicht kannst betrogen werden, weil du bist die unendliche Weisheit.“ Wie weit es übrigens von der speculativen Einsicht in die Wahrheit der Dogmen noch bis zum christlichen Glauben ist, läßt uns das Geständniß erkennen, welches F. W. Wagner in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Homilien des h. Chrysostomus über die Bildsäulen S. XIX bis XXIII. von sich in folgenden Worten ablegt: „Ich kann und will es nicht verhehlen, daß der Inhalt meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung in Sachen der Religion mit dem katholischen Dogma bereits vielfach übereinstimmt, ja daß diese Uebereinstimmung, bei fortgesetzter Entfaltung der von mir adoptirten Prinzipien, und Vertiefung in's Detail, am Ende so groß werden dürfte, daß ich nur noch äußerlich überzutreten brauchte, um für einen passabeln Katholiken zu gelten. Allein da der Ueber-

gang aus dem materiellen zum formellen Katholicismus nicht weiter in der Wissenschaft liegt, weil er ja die Forderung und Verpflichtung in sich schließt, nöthigenfalls von der Wissenschaft zu abstrahiren und die Demonstrabilität der von der Kirche proponirten Objecte bloß im Glauben festzuhalten, — da andererseits der Protestantismus kein infallibles Glaubenstribunal besitzt (. . .) und er also (. . .) gar nie anzugeben vermag, was zum Umfange des Credo gehört und was nicht: so werde ich, trotz der möglichen oder wirklichen Ignoranz einzelner Insassen unserer christlichen Gesellschaftsverfassung, wie sie treffend genannt worden ist, über ihren eigenen confessionellen Character, dennoch in jener verbleiben, bis es dem Herrn aller Gnaden, dem Heiligen, lebendig machenden Geiste etwa gefällt, mir zu der Wissenschaft auch den Glauben zu verleihen, und in ihm die feste Zuversicht, die — um es noch einmal zu wiederholen — ich noch lange nicht besitze, daß wohl alle menschliche Intelligenz, aber nimmer die Kirche dem Irrthume ausgesetzt sei."

Anklage II.

Die weitere Anklage, die Günther'sche Philosophie sei voll Widersprüche, leide an Fehlschlüssen und irrigen Voraussetzungen und gelange so auf Schleichwegen wieder zum Glauben, wird mit der Frings'schen Kritik unsres Grundrisses der Metaphysik begründet, die zudem noch für ein „Meisterstück" in der Auffindung und Nachweisung jener Widersprüche, Fehlschlüsse ꝛc. ausgegeben wird.

Wie es nun mit dem wirklichen Vorhandensein der Widersprüche, Fehlschlüsse ꝛc. in unserm Grundrisse, und darum auch mit jenem Meisterstücke bestellt sei, soll unsre Antwort auf jene

Kritik darthun, welche wir im 7. Hefte des 1. Jahrganges der katholischen Zeitschrift abgegeben haben, und die wir hier gleichfalls folgen lassen.

Gibt es nur die Negation des begrifflichen Denkens?

Zur Orientirung über den Aufsatz: „Entstehung und Bedeutung der Negation, mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten. (Aus dem Nachlaß des sel. Caspar Frings ꝛc. ꝛc.)

Der Begriff ist der Gedanke des Allgemeinen, des einer Vielheit Gemeinsamen. Er setzt wenigstens zwei Vorstellungen von Gegenständen, die einander ähnlich sind, voraus und entsteht, indem diese Vorstellungen miteinander verglichen, die in Folge des Vergleichens sich herausstellenden gleichen Züge derselben zur Einheit des Gedankens zusammengefaßt, die verschiedenen aber fallen gelassen werden. Es leuchtet ein, daß bei der Begriffsbildung affirmirende und negirende Functionen vorkommen. Die Vorstellungen können nicht als in einzelnen Zügen einander gleiche erfaßt werden, ohne daß an jedem einzelnen Zuge ein positiver Inhalt und damit eine Affirmation gewonnen werde, zu welcher eine neue Affirmation dadurch hinzutritt, daß der bereits erfaßte Zug auch an der anderen Vorstellung angetroffen und als an ihr vorhanden gewußt wird. Ferner können die Vorstellungen nicht als in anderen Zügen von einander verschieden ergriffen werden, ohne daß ein bereits erfaßter und affirmirter Zug der einen Vorstellung an der andern nicht vorgefunden und somit an dieser negirt werde. Ist der Begriff gebildet, und entsteht in uns eine neue Vorstellung, so nehmen wir abermals eine affirmirende oder eine negirende Function vor, je nachdem der Inhalt des uns vorschwebenden Begriffs an der neuen Vor-

stellung vorgefunden oder nicht vorgefunden wird. Wir bringen diese Affirmation oder Negation im Urtheile zur Offenbarung, in welchem wir der neuen Vorstellung als Subject den in uns schon vorhandenen Begriff als Prädicat zu- oder absprechen. Alles Denken, welches auf Bildung oder Anwendung eines Begriffs hinausläuft, ist begriffliches, und es kann somit nicht in Abrede gestellt werden, daß im begrifflichen Denken eine negirende Operation vorkommt.

Gibt es aber nicht auch noch eine andere, von jener verschiedene Negation? oder ist die Negation des begrifflichen Denkens die einzige? Wir glauben in unserer Schrift „Grundriß der Metaphysik" vom Standpunkte der Günther'schen Philsophie noch eine andere Negation geltend gemacht zu haben, die wir ideelle, im Gegensatze zur begrifflichen, nennen möchten, weil sie sich in dem auf Bildung der Ideen (als der Gedanken von realen Ursachen) hinauslaufenden Denken einstellt. Diese Geltendmachung der ideellen Negation ist aber von dem seligen Professor Herrn Frings beanstandet worden in einem von ihm hinterlassenen Aufsatze, den uns die „katholische Zeitschrift" unter dem Titel: „Entstehung und Bedeutung der Negation, mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten" mittheilt. Da nach unserer Ansicht mit der Bejahung oder Verneinung jener ideellen Negation die strenge Wissenschaft des christlichen Dualismus von Gott und Welt, von Geist und Natur, ja die Philosophie selbst als selbstständige Wissenschaft steht oder fällt; so vermeinen wir die in jenem Aufsatze hervortretende Gegensätzlichkeit des Hrn. Frings gegen die ideelle Negation nicht ignoriren zu dürfen, und dieselbe, soweit sie sich an unsere Schrift anlehnt, in ihrer Unstatthaftigkeit nachweisen zu müssen.

Herr Professor Frings kennt nur eine Negation von Werth, und zwar die begriffliche; denn die Negation, über deren

Entstehung und Bedeutung er sich verbreitet, um eine Grundlage zur Beurtheilung der von uns aufgestellten Negation zu gewinnen, ist eben diejenige, welche wir als begriffliche bezeichnet haben. So heißt es Seite 301 — 302: „Woher entsteht das negirende Denken? Ruft etwa jeder positive Gedanke (Begriff oder Urtheil) ursprünglich und naturgemäß von selbst seine Aufhebung oder Verneinung hervor? — Auf einer vorgerückten Stufe der geistigen Entwicklung wird allerdings die Negation eines jeden Begriffs mit Leichtigkeit vollzogen, ja tritt oft unwillkürlich ein; indeß in der ursprünglichen und allmähligen Entwicklung des Denkens, in welcher die Genesis der Negation zu suchen ist, gestaltet sich die Sache anders. Naturgemäß stellt sich die Negation nicht sofort mit der Affirmation, welche negirt wird, ein; denn in einer einfachen Affirmation, in der positiven Erkenntniß eines Objectes liegt für den Geist gar kein Grund noch Antrieb, sofort das Gegentheil zu denken, sondern die Negation tritt nur bei einer zweiten Affirmation oder bei der Erkenntniß eines neuen Objectes ein, welches mit dem ersten verglichen und als ein anderes davon unterschieden wird. Indem nämlich dieses andere Object in Beziehung auf das vorher erkannte als ein anderes affirmirt wird, wird nothwendig die Vorstellung des erstern davon ausgeschlossen, negirt. Wer z. B. bloß Weißfarbiges gesehen und kennen gelernt hätte, würde nicht leicht oder immer auf den Gedanken des Nichtweiß kommen, wird aber noch eine andere Farbe, etwa Roth wahrgenommen und als eine andere erkannt, so wird nun das Roth vom Weiß negirt; ebenso wird die Freiheit nicht eher negirt, bis ich die Nothwendigkeit kenne und umgekehrt wird letztere erst dann negirt, wenn ich auch die Freiheit kenne." S. 303: „Kurz, im ursprünglichen Denken, worin jede neue Bewegung durch die vorhergehende motivirt ist, ergibt sich die Verneinung nicht unmittelbar aus der Erkenntniß oder dem

Denken eines Gegenstandes, sondern indirect mittels der Erkenntniß und Beziehung eines Andern, daß die im ersten Gedanken enthaltene Bejahung von sich ausschließt und zurücktreibt." Und nur die erwähnte Negation des ursprünglichen Denkens hat für Herrn Frings Werth; denn nach ihr bemißt er die Bedeutung der Negation, die er in folgenden Worten ausspricht: „Die Bedeutung der Negation ergibt sich aus der vorhergehenden Erörterung von selbst. Da alle Negation ursprünglich Affirmation des Andersseins ist und aus Vergleichung und Unterscheidung entspringt, da nur Bekanntes von Bekanntem negirt wird: so beschränkt sich die Bedeutung der Negation auf die Erhebung der positiv und direct gewonnenen Erkenntnisse und Gedanken zur Bestimmtheit und bewußten Klarheit. — Neue Erkenntnisse aber, einen neuen Gedankeninhalt kann das negirende Denken eben so wenig ergeben, als auf dem Gebiete des realen Seins irgend etwas durch die Negation entstehen und bewirkt werden kann" S. 303—304. Was aber den Werth der Negation an sich betrifft, so ist derselbe nach Herrn Frings nicht hoch anzuschlagen; denn sie soll in ihrem letzten Grunde auf der Schwäche unseres Denkens beruhen, die unterste Stufe des endlichen Denkens und Erkennens begründen, mit der zunehmenden Klarheit und Bestimmtheit der positiven Erkenntniß immer entbehrlicher werden, und zuletzt in der intuitiven Erkenntniß Gottes, wie sich selbe bei den Engeln und Heiligen finde, untergehen. S. 304 u. 305.

Warum läßt aber Herr Frings neben der begrifflichen Negation nicht auch die von uns behauptete ideelle zu? Die Gründe gibt Herr Frings an bei der „Prüfung der Rolle", welche wir „der Negation bei der Entstehung der Erkenntniß der Realität der Natur und der Idee Gottes, so wie des Gedankens der Welt in Gott" angewiesen haben sollen.

Was nun den ersten Punkt, die Negation bei der Entstehung der Erkenntniß der Realität der Natur, betrifft; so haben wir dieselbe, wie Herr Frings ganz richtig angibt, in der Negation unsres Ich als der ausschließlichen Ursache der sinnlichen Erscheinungen angesetzt. Die Entstehung dieser Negation aber erscheint uns als abhängig von jenem Acte, worin der Geist die sinnlichen Erscheinungen auf sich bezieht. So sagen wir in unserem Grundrisse S. 27: „Nun beziehen wir die Erscheinungen zuerst auf uns, da wir die Erscheinungen nicht wahrnehmen können, ohne sie als die unsrigen und uns als Träger derselben zu denken. Uns aber denken wir nicht schon als das Körperliche; denn wenn wir uns denken, beziehen wir die Erscheinungen nach Innen, und denken uns als Inneres, während wir auf das Körperliche in entgegengesetzter Richtung beziehen, und dieses als Aeußeres denken. Mithin muß noch von uns ab, nach Außen hin gegangen werden. Dann aber beziehen wir die Erscheinung erst nach Außen, wenn wir zuvor die Erscheinung auf uns, als von uns ausschließlich bewirkte, nicht beziehen konnten; denn das bezeugt uns unser Selbstbewußtsein, daß wir, so lange wir Zustände auf uns, als von uns ausschließlich bewirkt, beziehen können, gar nicht genöthigt sind, diese Zustände nach Außen zu beziehen und ein entsprechendes äußeres Sein zu denken .... Denken wir nun unsere äußere Leiblichkeit erst in Folge der Negation Unsrer, als der ausschließlichen Ursache innerer Zustände; so ist das Wissen um unsre Leiblichkeit ein vermitteltes ꝛc." Hiermit stimmt überein, was wir S. 50 u. ff. über die Entstehung der Erkenntniß der Realität der von dem Menschen getrennt bestehenden Naturdinge gesagt haben. Die sinnlichen Erscheinungen, von denen wir hier ausgingen, sind die sinnlichen Vorstellungen und Bilder. Mit Bezug auf diese heißt

es S. 50—51: „Wenn der Geist reale Ursache des sinnlichen Wissens wäre, so müßte letzteres auf jenen bezogen werden können; denn dadurch lernen wir den Geist in dem, was er ist, kennen, daß wir die Erscheinungen auf ihn beziehen. Was nun den Inhalt des sinnlichen Wissens betrifft, so kann mit Bezug auf selben der Geist nicht als reale Ursache des sinnlichen Wissens angesehen werden .... Wenn wir anschauen, so beziehen wir eine Erscheinung an uns auf äußere Gegenstände, und erhalten dadurch ein Bild, welches, so lange es in uns fortbesteht, von uns nach Außen, als auf den entsprechenden Gegenstand, bezogen wird .... Erfaßt sich nun der Geist im Beziehen der Erscheinung auf sich als reale Ursache; so kann er sich von jenen Erscheinungen, insofern sie nach Außen bezogen werden, nicht als reale Ursache erfassen. Der Geist muß daher sich in der angegebenen Rücksicht als reale Ursache der Erscheinungen negiren." S. 53: „Der Geist bezieht darum die Bilder nach Außen auf eine andere reale Ursache, weil er selbe auf sich als reale Ursache nicht beziehen kann." Hieraus ist zugleich ersichtlich, welche Beschaffenheit der Beziehungsact hat, aus welchem sich die Negation des Geistes als der ausschließlichen Ursache der sinnlichen Erscheinungen hervorthut. Wenn nämlich der Geist die sinnlichen Erscheinungen auf sich bezieht, so bezieht er diese Erscheinungen nicht nach jeder Rücksicht auf sich, z. B. die sinnlichen Vorstellungen nicht nach ihrem Inhalte, sondern nur insofern er Träger derselben ist. Dadurch aber, daß er die Erscheinungen nur nach einer gewissen Rücksicht auf sich bezieht, beschränkt er das Beziehen der Erscheinungen auf sich, wobei er zugleich das Beziehen der Erscheinungen nach den übrigen Rücksichten auf sich unterdrückt. Dieses Beschränken aber bringt den Geist zu dem Gedanken, daß er für den nichtbezogenen Theil nicht

reale Ursache sei; denn muß er dem Beziehen gemäß denken und erkennen, so muß er auch der Beschaffenheit des Beziehens gemäß, also nach der Beschränkung, also auch (da die Beschränkung gleichfalls auf das Ausgeschlossene hinweist) nach dem nichtstattfindenkönnenden Beziehen denken und erkennen, mithin sich als reale Ursache der sinnlichen Erscheinungen ebenso negiren, als er sich wegen des Beziehens der Erscheinung auf sich als reale Ursache affirmirt.

Was hat nun Herr Frings gegen die Negation bei der Entstehung der Erkenntniß der Realität der Natur vorzubringen? Er gibt zu, daß es zur Begründung der Negation auf den vor der Erkenntniß der Realität der Naturdinge vorhandenen Act ankomme; allein er hat unsere Ansicht über diesen Act und über die Beschaffenheit dieses Actes nicht erkannt, wenn er meint, dieselbe in folgenden Worten ausgesprochen zu haben: „Ich frage daher: wie kommt der Geist ursprünglich zu jener Negation? Die Antwort: „Unser Selbstbewußtsein bezeugt uns, daß der Geist sich weder als die Ursache der sinnlichen Erscheinungen findet, noch als solche ansetzen kann" — genügt nicht. Ich finde auch „Roth" nicht als „Blau" und kann es nicht als „Blau" ansetzen; dennoch werde ich, so lange ich kein Blau kenne, beim Anblicke des Roth nimmer denken: nicht Blau. Eben so wenig kann dies, daß der Geist sich nicht als die Ursache der äußern Erscheinungen findet, bewirken, daß er sich als solche actu negire. Wie sollte auch ein Nichtsein, ein Nichtact, wie das „sich nicht als Ursache finden" ist, die Kraft haben, irgend etwas zu bewirken? Wird aber das „sich nicht als Ursache finden" als ein wirklicher Gedanke im ursprünglichen Denken angesetzt, so heißt es: der Geist findet, erkennt, daß er nicht die Ursache der sinnlichen Erscheinungen ist. Damit aber wäre obige Erklärung zu einer sinnlosen Tautologie geworden, denn so würde grade die Negation,

deren Entstehen erklärt werden soll, zum Grunde ihrer selbst gemacht." S. 306—307. Nach unserer Ansicht ist es weder ein Nichtact, wie das „sich nicht als Ursache finden", noch ein Gedankenact von dem Inhalte „sich nicht als Ursache finden", woraus wir die fragliche Negation entstehen lassen; die Negation hat vielmehr zu ihrem nächsten Entstehungsgrunde: das nichtstattfindenkönnende Beziehen. Weil der Geist die Erscheinungen nach einer gewissen Seite, die sinnlichen Vorstellungen nach ihrem Inhalte, auf sich nicht beziehen kann, negirt er sich als die Ursache derselben nach dieser Seite; denn führt das vollzogene Beziehen zum Gedanken der realen Ursache, so muß das nicht zur Ausführung zu bringende Beziehen zur Negation der realen Ursache führen. Das nichtstattfindenkönnende Beziehen ist allerdings ein Nichtact, aber ein Nichtact, welcher durch wirkliche Acte bedingt ist und darum auch ein Denken und Erkennen nach sich zieht. Wäre das Beziehen der Erscheinung auf den Geist überhaupt nicht in Gang gesetzt worden, so wäre keine Veranlassung vorhanden, nach dem unterbliebenen Beziehen der Erscheinung auf den Geist zu denken und zu erkennen; nun aber muß der Geist wirklich beziehen, und ist durch sich genöthigt, dieses Beziehen nur nach einer bestimmten Rücksicht vorzunehmen, und nach andern Rücksichten zu unterdrücken. Ist aber der Geist durch seine Natur zu der Ausübung dieser Beschränkung des Beziehens auf sich gebracht; so ist er auch durch seine Natur veranlaßt, auf diese Beschränkung zu achten, und wegen des nicht Beziehenkönnens auf sich ebenso sich als Ursache zu negiren, wie er sich wegen des Beziehens auf sich als Ursache affirmirt.

Ist nun das „sich nicht als Ursache finden" im Frings'schen Sinne gar nicht das Moment, woraus die Negation zu begreifen ist, so können wir auch mit allem Fug die sonstigen Erklärungen

der Negation, die Herr Frings auf der Grundlage des sich-nicht-als-Ursache-findens noch weiterhin aufstellt, übergehen, weil sie gegen uns nichts beweisen können. Wichtiger ist es zu wissen, ob denn auch die von uns behauptete Negation zu der Erkenntniß einer realen Außenwelt überleite.

Wenn der Geist die sinnlichen Vorstellungen nach ihrem Inhalte auf sich nicht beziehen kann, ist er genöthigt, sich als die reale Ursache der sinnlichen Vorstellungen nach dieser Seite zu negiren. Dies ist die in Rede stehende Negation. In dieser Negation wird eine reale Ursache der sinnlichen Vorstellungen nach deren Inhalt gedacht; denn mag dem Geiste dafür, daß ihm die reale Ursachlichkeit für den Inhalt der sinnlichen Vorstellungen abgesprochen wird, positiv was auch immer beigelegt werden können; so kann doch an ihm jene reale Ursachlichkeit nicht negirt werden, ohne daß die reale Ursache in der genannten Rücksicht gedacht wird. Wenn man an einem Gegenstande die blaue Farbe negirt, so mag der Gegenstand für sich jede andere Farbe haben; aber in der Negation „nicht blau" ist doch die blaue Farbe gedacht. Ebenso ist dort die reale Ursache für die sinnlichen Vorstellungen gedacht. — Ist denn dies aber auch die wirkliche reale Ursache der sinnlichen Vorstellungen nach deren Inhalt? freilich; denn, weil der Geist die sinnlichen Vorstellungen nach ihrem Inhalte auf sich nicht beziehen konnte, mußte er ebenso sich als die wirkliche reale Ursache derselben negiren, als er sich bei dem Beziehen dieser Vorstellungen nach einer anderen Seite auf sich als die wirkliche reale Ursache derselben affirmirt. — Es ist jedoch hierbei nicht angegeben, daß der Geist den Gedanken von der wirklichen realen Ursache so erhalte, wie er etwa die Vorstellung von „blau" erhält, nachdem nämlich die blaue Farbe vorher von uns in Erfahrung gebracht worden ist? Allerdings; das durfte aber auch nicht geschehen, weil es

uns nicht zusteht, das ideelle Wissen nach dem begrifflichen Denken das den Inhalt seiner Vorstellungen und Gedanken eben von Außen her, aus der Erfahrung, bezieht, zu beurtheilen, so lange wir nicht finden, daß das ideelle Wissen denselben Character wie das begriffliche Denken hat. Bei der Vornahme des ideellen Denkens zeigt sich nun grade das Gegentheil, weil bei dem Beziehen der sinnlichen Vorstellungen auf den Geist (womit hier das ideelle Denken beginnt) zugleich schon ein Beschränken dieses Beziehens nothwendig, und dadurch ebenso der Gedanke von dem Mangel der wirklichen realen Ursachlichkeit am Geiste erzeugt, wie der Gedanke von der daseienden realen Ursachlichkeit nach einer anderen Seite hin am Geiste gewonnen wird. Es ist also hier ein ganz anderer Gedankenprozeß, und darum muß man nehmen, was er mit sich bringt, und darf nicht an ihm suchen wollen, was ihm durchaus fremd ist*). — Aber, ist mit dem Gedanken einer solchen realen Ursache nicht eine neue Erkenntniß, ein neuer Gedankeninhalt aufgestellt? „Neue Erkenntnisse aber, einen neuen Gedankeninhalt kann das negirende Denken ebenso wenig ergeben, als auf dem Gebiet des realen Seins irgend

*) Nachträgliche Bemerkung. Der positive Gedanke des Geistes von sich, als der realen Ursache von den sinnlichen Vorstellungen nach einer gewissen Seite, ist die Voraussetzung für den negativen Gedanken des Geistes von sich, daß er nicht die reale Ursache von den sinnlichen Vorstellungen hinsichtlich deren Inhaltes sei. Darum wird in der Negation eine reale Ursache gedacht, weil in der vorangehenden Position eine reale Ursache ist, und die Negation unter demselben Gesichtspunkte (der realen Ursachlichkeit) gefaßt sein muß, unter welchem die vorangehende Position gefaßt ist, indem jene mit der Beschränkung des Beziehens (welches letztere die Position nach sich zieht) eingeleitet ist. Es geht also auch im ideellen Denken der Negation eine Position vorher; aber es darf nicht übersehen werden, daß diese Position nicht schon den Gedanken von der fremden realen Ursache enthält, da in ihr nur der Geist als reale Ursache für die sinnlichen Erscheinungen nach einer gewissen Seite gedacht wird.

etwas durch die Negation entstehen und bewirkt werden kann?" — Ein neuer Gedankeninhalt ist mit der Negation wohl gegeben, weil für den Inhalt der sinnlichen Vorstellungen eine reale Ursache gedacht ist. Auch vermag die Negation nicht, auf dem Gebiete des realen Seins irgend etwas zu schaffen. Aber wozu sollte denn dies auch von der Negation verlangt werden, wenn mit ihr ein neuer Gedankeninhalt eintritt? Der neue Gedankeninhalt stellt sich doch nur zu dem Zwecke ein, daß durch ihn die reale Ursache des Inhaltes der sinnlichen Vorstellungen erkannt werde; und nun soll es nothwendig sein, daß mit dem Eintritte des neuen Gedankeninhaltes auf dem Gebiete des realen Seins eine diesem neuen Gedankeninhalte entsprechende Ursache bewirkt werde? Warum soll dann der Geist eine reale Ursache, die auf dem Gebiete des realen Seins wirklich vorhanden ist, nicht auch so erkennen können, daß er durch Negation an seinem Sein zu der Erkenntniß derselben gebracht wird? Es kann sich ja nur darum handeln, daß der Geist erkennt, auf dem Gebiete des realen Seins sei eine reale Ursache. Wenn nun der Geist dieses aus sich, durch eine Negation an seinem Sein erkennt, ist dann der Zweck nicht erreicht, und ist die reale Ursache weniger wirklich, als wenn der Geist dieselbe etwa direct auf dem Gebiete des realen Seins ergriffen hätte? Es ist einmal die Natur des Geistes, auf dem Wege der Negation (worüber später ausführlicher) eine äußere reale Ursache zu erkennen; aber auf den Weg kann es doch an und für sich nicht ankommen, wenn nur die Erkenntniß, daß eine reale Ursache dasei, erfolgt.

Was ist nun gewonnen für die Erkenntniß der Realität der Naturdinge? Die Negation führt mit sich den Gedanken von einer wirklichen realen Ursache der sinnlichen Vorstellungen nach einer gewissen Seite. Eine wirkliche reale Ursache muß der Geist

auch als wahrhaft existirende ansetzen; denn als eine solche hat er durch den Beziehungsact der sinnlichen Vorstellungen auf sich die wirkliche reale Ursache gefunden, und die in diesem Beziehungsacte obherrschenden Verhältnisse sind normgebend. Wohin muß nun der Geist die wahrhaft existirende Ursache der sinnlichen Vorstellungen nach der bestimmten Seite setzen? Wir sagen: setzen, nicht als wenn der Geist ein reales Sein hervorzubringen hätte; denn der Prozeß, um den es sich hier handelt, ist ja nur ein Denkprozeß; sondern in dem Sinne, daß der Geist ein Erkennen hervorbringt, in welchem er bestimmt, wo die ihm fehlende reale Ursache wahrhaft sei. Da nun der Geist die Ursache in Verbindung mit der Erscheinung, mit Bezug auf welche er die Ursache gedacht hat, denken muß, weil er in dem normgebenden Beziehungsacte die Ursache in solcher Verbindung mit der Erscheinung gefunden hat; so muß er bestimmen, daß jene Ursache mit den sinnlichen Vorstellungen in Verbindung stehe, muß aber zugleich bestimmen, daß diese Ursache von einer ganz anderen Seite her in den sinnlichen Vorstellungen wirksam sei, als von welcher der Geist in ihnen ursachlich ist, weil er die wahrhaft existirende Ursache, die er an sich selbst negirt hat, auch als von ihm getrennt existirend, also außerhalb Seiner, in einem Anderen denken muß; — und dieses ist, wie wir in unsrem Grundrisse weitläufiger nachgewiesen haben, das äußere Naturding. —

So wird also die philosophische Reflexion wirklich von der Negation zur Realität der Außenwelt hinübergeleitet. Herr Frings weiß keinen Uebergang von der Negation zur Erkenntniß der Realität der Naturdinge, der in sich stichhaltig und dem ursprünglichen Denken angemessen wäre, ausfindig zu machen; und wir können ihm dies nicht übel anrechnen, nachdem er einmal die wahre Genesis der Negation verkannt hat. Wenn er aber

meint, der einzige und ursprüngliche Weg zur Erkenntniß der Realität der Naturdinge bestehe in dem directen Ergreifen dieser Realität, indem der Geist mit und in der Wirkung, welche die äußern Gegenstände an unsern Sinnen hervorbrächten, und die bis zum Geiste fortgeführt würde, das ihr immanente wirkende Sein erfasse und damit um dessen Wirklichkeit wisse; so müssen wir ihm widersprechen; wir können diesen Weg überhaupt nicht als einen solchen, auf dem der Geist zur Erkenntniß der Realität der äußern Dinge gelangen soll, anerkennen, um wie viel weniger als den einzigen und ursprünglichen. Wie so? Es ist von der höchsten Wichtigkeit, bei der Angabe des Weges, auf welchem der Geist zur Erkenntniß einer realen Außenwelt vordringen soll, vor Allem darauf hinzuweisen, daß der Geist die Erscheinungen, durch welche er zur fremden Realität gelangen soll, zuerst auf sich bezieht; unterläßt man dieses, so verkennt man von vornherein den rechten Weg, auf welchem unser ursprüngliches Selbstbewußtsein zur Erkenntniß der realen Außenwelt gelangt, und auf welchem unsre philosophische Reflexion wandeln muß, wenn sie eine Reconstruction des ursprünglichen Selbstbewußtseins werden soll. Denn es ist eine Thatsache, die sich bei jedem unserer Schritte und Tritte bewährt, daß wir in jedem Acte des ursprünglichen Selbstbewußtseins (das sich so oft wiederholt, als wir zum Wissen um anderes Sein durch äußere Einwirkung veranlaßt werden) die von Außen an uns bewirkte Erscheinung zuerst auf uns beziehen, da wir vor Allem die Erscheinung als an uns, als unsere Erscheinung wissen. Und von diesem Beziehen hängt durchaus die Art und Weise, die Realität der äußeren Dinge zu erkennen, ab. Erscheinungen nämlich, welche von Außen her an uns bewirkt worden sind, kann der Geist nicht nach jeder Rücksicht auf sich beziehen, weil er sonst sich als volle Ursache fände und keine Veranlassung mehr hätte, noch eine

andere Ursache für die Erscheinungen zu denken. Er muß daher eine Seite der Erscheinungen von dem Beziehen auf sich ausschließen. Weil aber die Erscheinung zuerst von dem Beziehen auf den Geist ausgeschlossen werden muß, bevor für sie eine äußere Ursache gedacht wird, kann nun von einem directen Ergreifen der äußern Ursache in der Erscheinung keine Rede mehr sein; denn der Weg zu dieser Ursache muß jetzt über die Brücke jenes Ausgeschlossenseins vom Geiste genommen werden, d h. es wird jetzt für die Erscheinung, insofern sie eine von dem Beziehen auf den Geist ausgeschlossene ist, eine reale Ursache gedacht. Müßte die Erscheinung nicht zuerst auf den Geist bezogen werden, so brauchte sie nicht von dem Beziehen auf den Geist ausgeschlossen zu werden, um nach Außen bezogen werden zu können, und der Gedanke an ein directes Uebergehen von ihr zu ihrer äußern Ursache wäre eher zulässig; nun aber muß sie zuerst auf den Geist bezogen werden, und darum kann auch nur vom Geiste aus zu ihrer äußeren Ursache geschritten werden. Daher ist denn auch die Erkenntniß der Realität der äußeren Dinge eine durch das Beschränken des Beziehens der Erscheinungen auf den Geist, und in Folge davon durch die Negation des Geistes als der Ursache der Erscheinungen, vermittelte, eine indirecte, und es ist falsch, wenn Herr Frings sagt: „wir erkennen und ergreifen die Realität der Naturdinge in derselben Weise, ebenso unmittelbar und mittelbar, wie die Realität des Geistes."

Bei dieser Gelegenheit, S. 308—309, tadelt uns auch Herr Frings, daß wir „nirgend die unmittelbare Wahrnehmung an sich, gleichsam auf frischer That ergreifen, sondern nur das Product derselben, das Bild, die Vorstellung der äußeren Gegenstände ins Auge faßten, um sodann die Ursache dieser Erscheinungen in oder an uns eben in den äußeren Gegenständen

zu suchen," und fährt dann fort: „Uns scheint aber grade die Thatsache, daß wir diese Bilder und Vorstellungen nach außen beziehen, äußeren Gegenständen entsprechend denken, ein Beweis zu sein, daß wir mit dem Bilde in der unmittelbaren Wahrnehmung bereits die gesuchte reale Ursache erkannt und die äußern Gegenstände als wirkliche reale Dinge erfaßt haben; woher es sich denn auch erklärt, daß wir uns so leicht und sicher als jene reale Ursache negiren. Ja, was ist das Beziehen der sinnlichen Bilder und Vorstellungen nach Außen, auf äußere Gegenstände anders, als das Denken dieser Gegenstände als wirklicher realer Dinge? Wenn daher ꝛc. Merten sagt: „der Geist kann sich von jenen Erscheinungen, *insofern sie nach Außen bezogen werden, nicht* als reale Ursache erfassen;" *so heißt das eigentlich*: „*Weil der Geist schon um die äußere reale Ursache weiß*, so kann er sich *nicht* als solche erfassen, sondern muß *sich* als solche *negiren*." Herr Frings kommt zu diesem Tadel, weil er meint, daß das von uns berührte Beziehen der sinnlichen Vorstellungen und Bilder nach Außen, auf äußere Gegenstände, ein von dem Geiste ausgehendes Beziehen sei, und, da dasselbe der unmittelbaren Wahrnehmung angehöre, dadurch schon eine äußere reale Ursache erfaßt sei, bevor der Geist sich als solche negire. Allein jenes Beziehen ist kein geistiges; es gehört dem sinnlichen Wissen an, da es mit den Vorstellungen und Bildern zugleich da ist. Nicht alles Beziehen ist geistiges Beziehen; auch im sinnlichen Wissen, schon in der Anschauung, und nicht weniger auf dem Gebiete der Einbildung, kommt ein Beziehen vor; und dieses Beziehen des sinnlichen Wissens meinen wir, wenn wir in unserm Grundrisse sagen, daß die Bilder, Vorstellungen nach Außen als auf entsprechende Gegenstände (versteht sich: nach deren Außenseite), bezogen werden. Ist aber das Beziehen im sinnlichen Wissen nicht

ein geistiges, so wird in demselben, mag es in der unmittelbaren oder mittelbaren Wahrnehmung vorkommen, auch nicht eine reale Ursache, also werden dadurch auch die äußeren Gegenstände nicht schon als wirkliche reale Dinge erkannt.

Sollen wir nun noch die Frage: ob der von uns in der philosophischen Reflexion eingeschlagene Weg auch der des ursprünglichen Selbstbewußtseins ist, beantworten? Eine ausführliche Antwort bedarf sie nicht mehr; denn es ist bereits gezeigt worden, daß wir auch im ursprünglichen Selbstbewußtsein die Erscheinungen zuerst auf uns beziehen, dieses Beziehen beschränken und somit in Folge der Negation zu der äußern Ursache übergehen müssen. Nur könnte man noch meinen, daß der mit der Beschränkung eingeleitete Umweg zur Erkenntniß der Realität der äußeren Dinge eine Reflexion erfordere, welche das ursprüngliche Wissen zu leisten nicht im Stande sei. Mit Bezug darauf daher noch Folgendes.

Damit die Beschränkung eintreten könne, ist weiter nichts erforderlich, als ein Erfassen der Seite der sinnlichen Vorstellungen, nach welcher sie auf den Geist nicht bezogen werden können, also ein Wahrnehmen des mit den sinnlichen Vorstellungen verbundenen Bezogenseins derselben nach Außen, und ein Unterdrücken des Beziehens jener Vorstellungen auf den Geist nach der angegebenen Seite. Beides kann aber im ursprünglichen Selbstbewußtsein geleistet werden; denn der Geist nimmt ohnehin die Erscheinungen in dem, was sie sind, wahr, wenn er sie erfaßt, um sie auf sich zu beziehen, also auch als schon nach Außen bezogen; und daß er sie als schon nach Außen bezogen nicht auf sich bezieht, hat in derselben Naturnöthigung seinen Grund, nach welcher er überhaupt zum Beziehen einer Erscheinung auf sich gelangt; denn ist der Geist durch sein Wesen genöthigt, eine Erscheinung auf sich zu beziehen, so muß er auch durch dasselbe

Wesen genöthigt werden, richtig auf sich zu beziehen, und somit von sich auszuschließen, was ihm nicht zugehört, weil sonst jenes Beziehen für das Wesen selbst ohne allen Werth ist. — In Folge der Beschränkung des Beziehungsactes haben wir in der philosophischen Reflexion den Gedanken eintreten lassen, worin der Geist sich als die reale Ursache der sinnlichen Vorstellungen negirt. Dieser negirende Gedanke ist aber dem ursprünglichen Selbstbewußtsein ebenso aufgenöthigt, als der affirmirende, worin der Geist sich als die reale Ursache (nach einer bestimmten Seite) der sinnlichen Vorstellungen denkt; denn die Unterdrückung des Beziehens nach einer gewissen Rücksicht ist dem Geiste ebenso nothwendige That, als die Ausführung des Beziehens nach einer anderen Rücksicht; — ist nun der Geist durch sein Wesen genöthigt, bei dem Beziehen auf sich sich als reale Ursache zu denken, so muß er auch durch dasselbe Wesen genöthigt sein, bei der nothwendigen Unterdrückung des Beziehens auf sich sich als reale Ursache zu negiren. — In dieser Negation ist eine wirkliche Ursache gedacht; eine wirkliche Ursache ist aber für den Geist nicht blos Gedanke, sondern eine factische Existenz; soll nun der Geist nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen, so muß er durch sein Wesen genöthigt sein, ebenso eine factisch existirende Ursache für die sinnlichen Vorstellungen nach der besprochenen Seite anzusetzen, als er sich für die sinnlichen Vorstellungen nach einer andern Seite als factisch existirende Ursache findet. — So müssen denn auch die letzten Bedenken, daß der Geist im ursprünglichen Selbstbewußtsein nicht die erforderliche Befähigung habe, mittelst der Negation zur Erkenntniß der realen Außenwelt zu gelangen, schwinden, und so können wir uns nun der Negation, welche uns die Idee Gottes vermitteln soll, zuwenden.

Zweiter Punkt. In unsrem Grundrisse haben wir die

Entstehung des Gottesgedankens vom Standpunkte philosophischer Reflexion vorgeführt, haben aber auch behauptet, daß wir damit eine Reconstruction der Momente gegeben, an welchen die Entstehung des Gottesgedankens in unsrem ursprünglichen Selbstbewußtsein unwillkürlich vor sich gehe. Herr Frings hat nun zwar unsre Darstellung vorzüglich darum getadelt, weil sie dem ursprünglichen Entstehen des Gottesgedankens in uns nicht entspreche; er hat aber auch Ausstellungen an unsrer Darstellung an sich gemacht. Wir sind daher auch hier genöthigt, nachzuweisen, daß unsre Darstellung sowohl an sich, also als philosophische Reflexion, wohlbegründet, als auch dem ursprünglichen Selbstbewußtsein entsprechend sei. —

Wenn die philosophische Reflexion der Entstehung des Gottesgedankens nachforscht, so hat sie zu ermitteln, wie der Gedanke eines Seins, welches der Grund unsers Seins ist, in uns zu Stande komme; denn als ein derartiger Gedanke ist der Gottesgedanke in unsrem dem philosophischen Wissen vorhergehenden, d. h. im ursprünglichen Wissen gegeben, und dieses Gegebene zu reconstruiren ist Aufgabe der Philosophie. Jener Inhalt des Gottesgedankens zeigt der philosophischen Reflexion aber schon gleich den Weg, den sie einzuschlagen hat, um der Entstehung des Gottesgedankens auf die Spur zu kommen. Ist nämlich Gott der Grund unsres Seins, so muß der Gottesgedanke für sie dadurch entstehen, daß wir den Grund unsres Seins zu denken genöthigt werden; und dies kann nur so geschehen, daß wir zuerst unser eigenes Sein darauf angehen, ob es nicht der Grund seiner selbst sei; denn wie sollten wir denken können, wir seien geworden durch Gott, wenn wir nicht zuerst uns, unser Sein in's Auge faßten, da wir doch damit angewiesen sind, von unsrem Sein aus- und zu Gott, als dem Setzer desselben, überzugehen! und wie sollten

wir denken können, wir seien geworden durch Gott, wenn wir, da wir doch zuerst unser Sein in's Auge fassen müssen, nicht zuvor nachsähen, ob denn nicht unser Sein der Grund seiner selbst sei, besonders da wir bereits im 1. Abschnitte unsres Grundrisses den Geist als ein Sein erkannt haben, welches Grund ist! Die philosophische Reflexion würde nur sehr unphilosophisch verfahren, wenn sie sich nicht zuvor zu überzeugen suchte, daß der Geist als Grund eine solche Beschaffenheit habe, daß er nicht auch Grund seiner selbst sein könne. — Soll nun aber das geistige Sein nicht der Grund seiner selbst sein, so muß aus dem ursprünglichen Selbstbewußtsein, worin es sich eben als Grund einstellt, an ihm eine Beschaffenheit erkannt werden, die uns hindert, dasselbe als Grund seiner selbst zu denken. Somit findet die philosophische Reflexion, daß sie bei der Entstehung des Selbstbewußtseins anknüpfen muß, um die Genesis des Gottesgedankens verfolgen zu können. Die Entstehung des Selbstbewußtseins, in welchem sich das geistige Sein als Grund offenbart, muß eine Beschaffenheit des letzteren kenntlich machen, wodurch die philosophische Reflexion genöthigt wird, das geistige Sein als Grund seiner selbst zu negiren, und von dieser Negation aus zu einem andern Sein, als Grund des geistigen Seins, zu Gott überzugehen. Es versteht sich von selbst, daß zur Erhebung jener Beschaffenheit genau Alles erwogen wird, was von Seiten des Selbstbewußtseins der Betrachtung dargeboten wird.

In unsrem Grundrisse haben wir nun da, wo wir die Darlegung der Genesis des Gottesgedankens unternahmen, uns das Resultat der Forschung über die Entstehung des Selbstbewußtseins, wie selbe im 1. Abschnitte vorgekommen ist, wieder vorgeführt, und dabei auf dasjenige reflectirt, was uns für die Entstehung des Gottesgedankens von Bedeutung zu sein schien.

Wir haben daselbst gesagt: „Der Geist ist ursprünglich ein unbestimmtes Sein, welches nicht durch sich, sondern nur auf eine von einem andern Sein herrührende Einwirkung aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins übergeht. In diesem Nichtkönnen aus eigener Macht, und Nurkönnen unter Beistand eines anderen Seins, ist aber der Geist beschränkt." Mit dem aus der Erkenntniß der Unbestimmtheit des Seins sich ergebenden Gedanken: der Geist ist ein Sein, welches nicht durch sich in's Selbstbewußtsein übergeht (vergl. Grundriß S. 40), haben wir den Gedanken von dem Unbeschränkten in Verbindung gebracht, indem wir darauf hinwiesen, daß in jenem Gedanken an dem Geiste ein durch sich in's Selbstbewußtsein übergehendes Sein negirt, und damit auch ein durch sich in's Selbstbewußtsein übergehendes, also unbeschränktes Sein gedacht sei. Die nähere Beschaffenheit des geistigen Seins aber, deren Erkenntniß uns nöthig ist, weil wir zuerst wissen müssen, ob nicht der Geist Grund seines Seins sei, haben wir in Folgendem namhaft gemacht: „Weil der Geist findet, daß er nicht durch sich, sondern nur unter Beistand eines andern Seins zum Selbstbewußtsein gelangt ist, so muß er sein Sein als ein auf ein Anderes angewiesenes, als receptives und relatives ansehen. Das nöthigt ihn aber zur Negation Seiner, als eines Seins, welches, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen, nur auf sich angewiesen, darum rein activ, und somit durch sich ist. Ein Sein aber, welches nicht durch sich ist, ist bedingtes Sein." Mit dem Gedanken der Bedingtheit haben wir sodann den Gedanken der Unbedingtheit verknüpft, indem wir darauf aufmerksam machten, daß der Geist nicht gedacht werden könne als nicht durch sich seiendes Sein, ohne daß an ihm ein Sein, welches durch sich ist, negirt, und damit ein durch sich seiendes,

also unbedingtes Sein gedacht werde. Endlich haben wir die Gedanken des Beschränkten und des Bedingten zum Gedanken des Endlichen, und im Gegensatze dazu die Gedanken des Unbeschränkten und Unbedingten zum Gedanken des Unendlichen verbunden.

Herr Frings hat diese Reflexion unsres Grundrisses angegriffen 1) insofern sich dieselbe über das Entstehen der Negation, worin an dem Geiste ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes, und ein durch sich seiendes Sein negirt wird, verbreitet, und 2) insofern sie aus diesen Negationen die Gedanken des Unbeschränkten und des Unbedingten ableitet.

In der ersten Beziehung stellt er die Behauptung auf, daß jene Negation nur aus den vorhergehenden Positionen: „ich bin durch Anderes zum Selbstbewußtsein gelangt" und „ich bin durch Anderes (Gott) geworden," wobei zugleich der Geist zu den Vermittlern seines Lebens und zu dem Grunde seines Seins in Beziehung gebracht sein müsse, erklärt werden könnten. Als Grund für diese Behauptung gibt er an, daß man nicht eher wissen und denken könne: „ich bin nicht durch mich (allein) zum Selbstbewußtsein gelangt" und „ich bin nicht durch mich geworden" wenn man nicht zuvor erkannt habe: „ich habe von den Eltern ꝛc. Sprechen, Wissen, Denken erlernt, ich bin durch sie zum geistigen selbstbewußten Leben gelangt" und „ich bin geworden und zwar durch einen Anderen, durch Gott." S. 312. — Dagegen haben wir zu erinnern: Daß die Negation „ich bin nicht durch mich (allein) zum Selbstbewußtsein gelangt" auf die Position „ich bin durch Anderes zum Selbstbewußtsein gelangt" folgen könne, ist wahr. Es kommt dies z. B. im ursprünglichen Selbstbewußtsein vor, wo wir zugleich durch unsre Natur genöthigt sind, uns zu dem Andern, durch dessen Beistand wir zum Selbstbewußtsein gelangt sind, in Bezug zu setzen, — was zu erfahren wir noch späterhin Gelegenheit haben werden. Allein

wir werden auch finden, daß jene Position wieder nur auf einer Negation beruht, und hier schon vermögen wir zu zeigen, daß man nicht ohne Negation zu der in dem positiven Gedanken „ich bin durch Anderes zum Selbstbewußtsein gelangt" liegenden Erkenntniß kommen könne. Der Weg nämlich zu dieser Erkenntniß ist im letzten Grunde kein anderer, als der von der vorliegenden Wirkung zu der in ihr wirkenden Ursache, d. h. hier von unsrem Selbstbewußtsein als der Wirkung zu dem Anderen als der äußeren Ursache desselben. Soll aber aus unsrem Selbstbewußtsein zu dem Anderen als der äußeren Ursache desselben übergegangen werden, so muß das Selbstbewußtsein zuerst erfaßt werden; und dies kann nicht geschehen, ohne daß der Geist letztres als sein Selbstbewußtsein erfaßt, dasselbe somit auf sich bezieht, und dadurch sich als ein im Selbstbewußtsein thätiges, als causales Sein findet. Der Geist kann aber dieses Beziehen des Selbstbewußtseins auf sich nicht nach jeder Rücksicht des Selbstbewußtseins vornehmen; denn sonst müßte er sich als die alleinige Ursache des Selbstbewußtseins wissen, und es bliebe ihm keine Veranlassung mehr, noch eine äußere Mitursache anzusetzen. Jenes Beziehen war daher nur ein beschränktes. Durch die Beschränkung des Beziehens des Selbstbewußtseins auf den Geist ist aber die Anregung gegeben, den Geist auch nach dem unstatthaften Beziehen zu denken (siehe Oben), also den Geist auch als reale Ursache für das Selbstbewußtsein nach einer Seite zu negiren (siehe daselbst), und in endlicher Folge davon ein Anderes als die dem Geiste fehlende Ursache anzusetzen, — gerade wie wir Oben gefunden, daß der Geist durch das beschränkte Beziehen der sinnlichen Vorstellungen auf sich zur Negation Seiner als der ausschließlichen Ursache der sinnlichen Vorstellungen, und durch diese Negation zur endlichen Erkenntniß eines Anderen als der äußeren realen Ursache dieser Vorstellungen gebracht wird.

Ein Aehnliches gilt hinsichtlich des anderen positiven Gedankens: „ich bin durch Gott geworden.“ Der Weg zu dieser Erkenntniß besteht darin, daß der Geist von *sich* als dem Gewirkten zu Gott als dem Grunde seines Seins übergeht. Sich aber erfaßt der Geist nur, wenn er sich als causales Sein für eine Erscheinung findet, weil ihm nur durch Beziehen einer Erscheinung auf sich vergönnt ist, zum Gedanken seines Seins vorzudringen. Weiß er aber sich als causales Sein, wenn er um sich weiß, so kann er sich nicht als geworden durch ein Anderes denken, wenn er nicht das Bestreben hat, sich als in seinem Causalsein beschränkt zu erfassen; denn fehlte dies Bestreben und erfaßte er sich geradehin als Ursache seiner Erscheinung, so könnte er, bei der Anregung den Grund seines Seins zu denken, sich als vollbürtige Ursache für die Erscheinung, als ein Sein, welches rein aus sich zu der Erscheinung gekommen und darum ein rein actives Sein wäre, denken, und dann hätte er keine Veranlassung mehr, sich als geworden durch ein Anderes zu denken. Soll er also sich als geworden durch ein Anderes in Wahrheit erkennen, so muß er sich als Ursache so einschränken, daß er dadurch genöthigt wird, sich als die Ursache seines Seins zu *negiren*. — Ja wir können überhaupt nicht zur Erkenntniß eines *realen Anderen* gelangen, wenn nicht auf dem Wege der *Negation*; denn ein reales Andere erkennt der Geist nur unter einer Einwirkung desselben auf ihn; diese muß er zuerst auf sich beziehen, weil er vor Allem eine Erscheinung an ihm als die *seinige* erfaßt. Die Erscheinung kann der Geist aber nur beschränkt auf sich beziehen, weil er sonst zu dem Anderen keinen Uebergang hätte; mit der Beschränkung jedoch tritt die Negation ein, worin der Geist sich als die wirkliche Ursache der Erscheinung nach einer bestimmten Seite negirt; und in Folge davon setzt er ein Anderes als die wirkliche Ursache an.

Kann nun der Geist überhaupt nicht zur Erkenntniß eines realen Andern gelangen, als mittelst der Negation, so ist es ihm auch gestattet, in der philosophischen Reflexion auf dem Wege der Negation zur Erkenntniß eines Anderen vorzudringen, und muß er deshalb nicht von einer Position, welche sich auf dieses Andere bezieht, ausgehen, und kann er deshalb einen Gedanken von anderem Inhalte zum Ausgangspunkte nehmen, wie wir in unserem Grundrisse gethan haben, indem wir aus der Unbestimmtheit des Geistes die Negation, daß letztrer nicht durch sich (durch eigene Macht) zum Selbstbewußtsein gelange, hergeleitet haben. Und dadurch tritt die philosophische Reflexion mit dem ursprünglichen Selbstbewußtsein nicht in Widerspruch, selbst wenn dieses von der Position „ich bin durch Anderes zum Selbstbewußtsein gelangt" zu der Negation „ich bin nicht durch eigene Macht zum Selbstbewußtsein gelangt," übergeht, weil auch im ursprünglichen Selbstbewußtsein jene Position auf einer Negation beruhet und gerade dadurch die Position zu etwas Secundärem herabgesetzt wird.

Steht nun der Geist mit sich in Uebereinstimmung, wenn er auf dem Wege der Negation zur Erkenntniß eines Anderen zu gelangen sucht; so wird er sich auch nicht untreu, wenn er aus der Negation allen Gewinn zur Entstehung des Gottesgedankens zu ziehen sucht, wenn er insbesondere aus der Negation des Geistes als eines durch sich in's Selbstbewußtsein übergehenden Seins den Gedanken der Beschränktheit des Geistes bildet. Und kann der Geist nicht anders zum positiven Gedanken, daß er durch Gott geworden, gelangen, als daß er sich als Ursache seiner Erscheinungen so einschränkt, daß er dadurch genöthigt wird, sich als Ursache seines Seins zu negiren; so handelt die philosophische Reflexion ganz in der Ordnung, wenn sie aus der Beschränktheit den Gedanken der Bedingtheit herleitet; denn der

Gedanke der Beschränktheit stellt sich eben dadurch ein, daß wir den Geist in seiner Ursachlichkeit für seine Erscheinungen einschränken, daß wir sagen, er komme nicht durch sich zu den Erscheinungen; und aus dieser Einschränkung folgt der Gedanke der Bedingtheit, weil in Folge jener der Geist gedacht werden muß als ein auf Anderes angewiesenes, darum nicht rein actives, und somit nicht durch sich seiendes Sein.

Das Vorstehende gibt uns einen Anhalt zur Würdigung der Angriffe, welche Herr Frings in der zweiten Beziehung auf unsere philosophische Reflexion gemacht hat, und welche gegen unsre Deduction der Gedanken von dem durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden (dem unbeschränkten), und von dem durch sich seienden (dem unbedingten) Sein aus den Gedanken, worin der Geist sich als ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes, und als ein durch sich seiendes Sein negirt, gerichtet sind. Diese Angriffe gehen darauf aus, unsre Deduction als eine verfehlte, willkürliche und unwahre darzustellen. Sie soll eine verfehlte sein, „denn um die Gedanken (von einem durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden, und von einem durch sich seienden Sein) negiren zu können, muß ich sie doch haben. Oder kann man etwas negiren, was man nicht vorher erkannt und gedacht hat? ꝛc. Merten mußte also vorab erklären, wie der Geist zu dem positiven Gedanken eines durch sich seienden und selbstbewußten Seins gelangt; statt dessen aber setzt er ihn voraus und behandelt ihn als einen unmittelbar dem Geiste gegebenen." Daß der Geist doch in dem Gedanken, er gelange nicht durch sich zum Selbstbewußtsein, sich als ein Sein, welches durch sich zum Selbstbewußtsein gelange, negire, soll wahr und nicht wahr sein, je nach der Beschaffenheit der Affirmation, auf welche sich die Negation: ich bin nicht durch mich zum Selbstbewußtsein gelangt, beziehe. „Diese Negation kann

nämlich einmal durch die Affirmation einer äußern vermittelnden Ursache meines Selbstbewußtwerdens und die Beziehung meines Ich auf diese Ursache hervorgerufen werden; sie kann aber auch durch die Beziehung unseres durch äußere Vermittlung zum Selbstbewußtsein gelangenden Geistes auf das göttliche seiner selbst ewig bewußte Sein entstehen und diese göttliche Position vom Menschen verneinen. Im erstern Falle wird das Ich nur als die äußere Ursache seines Selbstbewußtseins oder als der ausschließliche innre Grund desselben negirt; im zweiten Falle aber wird vom Ich das absolute Seiner-selbst-bewußt-sein negirt. ꝛc. Merten hat beides confundirt, und so in den beiden Negationen eine dritte Affirmation verborgen gefunden, welche aus der einen das Zum-Selbstbewußtsein-gelangen, aus der andern das durch sich (positive Form für:) nicht durch Anderes aufgenommen und zu dem willkürlichen und unwahren Gedanken eines durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden Seins verbunden hat." Hieraus soll sich denn auch das Willkürliche und Unwahre unserer Deduction ergeben. Jener Gedanke eines durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden Seins sei nämlich ein willkürlicher: „denn, um denselben im Selbstbewußtsein, wo ꝛc. Merten ihn gefunden zu haben meint, zu gewinnen, muß der Geist den Gedanken der äußern Vermittelung oder der ausschließlichen Verursachung, welche er im naturgemäßen Denken seines Seins von demselben ausschließt und als unvereinbar trennt, mit dem Gedanken seines Seins verbinden, sich als ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes Sein denken und dann diesen Gedanken negiren. Das ursprüngliche und naturgemäße Denken ist aber sicher weit davon entfernt, die an einem Object zu negirende Bestimmung zuerst diesem beizulegen, und sie dann wieder abzusprechen. — Auch ist und bleibt ein so entstandener Gedanke nothwendig falsch, wenn er auch vom Ich abgelöst

wird. Denn Gott ist zwar ein nicht durch Anderes, aber auch nicht ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes Sein. Er gelangt so wenig zum Selbstbewußtsein als zum Sein." S. 312—313.

Auf den ersten Blick wird man erkennen, daß diesem ganzen Räsonnement der schon gerügte Irrthum zum Grunde liegt, daß man zu den Negationen: der Geist kommt nicht durch sich (durch eigene Macht) zum Selbstbewußtsein, der Geist ist ein nicht durch sich seiendes Sein, nur durch vorhergehende positive Gedanken gelangen könne. Denn das tadelt ja Herr Frings, daß wir nicht gezeigt haben, wie der Geist zuerst zu den positiven Gedanken von einem durchsichselbstbewußten und einem durchsichseienden Sein gelangt sei; und zur Gewinnung jener Negationen stellt Herr Frings als Erforderniß auf a) hinsichtlich des nicht durch sich zum Selbstbewußtsein Gelangens, daß zuerst eine äußere vermittelnde Ursache des Selbstbewußtwerdens affirmirt, der Geist zu derselben in Beziehung gebracht, und sodann als die äußere Ursache seines Selbstbewußtseins negirt werde; und daß zuerst das göttliche seiner selbst ewig bewußte Sein affirmirt, der durch äußere Vermittlung selbstbewußte Geist zu demselben in Beziehung gesetzt, und sodann als ein solches seiner selbst ewig bewußte Sein negirt werde; b) hinsichtlich des nicht durchsichseienden Seins, daß der Geist als ein durch Gott gewordenes zuerst affirmirt und in Folge davon als Grund seines Seins negirt werde (vergl. für b S. 314). Der das ganze Räsonnement beherrschende Gedanke ist demnach einfach dieser: die Herleitung der Gedanken eines durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden (also unbeschränkten), und eines durch sich seienden (also unbedingten) Seins aus den negativen Gedanken von einem nicht durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden (also

beschränkten), und von einem nicht durch sich seienden (also bedingten) Sein ist verkehrt; jene müssen schon da sein, wenn diese entstehen sollen. Kein Wunder also, daß Herr Frings an unsrer Deduction so viel Ungereimtes aufzuzählen findet; denn legt er einen unrichtigen Maßstab an, so müßte es wunderlich zugehen, wenn unsre Sache als richtige erscheinen sollte! Es mag daher zur Abwehr der Frings'schen Angriffe auf unsre Deduction genügen, im Allgemeinen auf jenen Grundirrthum hingewiesen zu haben. Wir wollen nur noch darauf aufmerksam machen, wie das in der Negation des Geistes als eines durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden Seins enthaltene Positive eines durch sich zum Selbstbewußtsein gelangenden Seins als das göttliche Sein in Wahrheit angesehen werden dürfe. Herr Frings nämlich meint 1) nur dann sei jenes durch sich zum Selbstbewußtsein gelangende Sein das göttliche, wenn es der Inhalt eines positiven Gedankens sei, den man sich an Gott als dem durch sich ewig selbstbewußten Sein gebildet habe; dagegen könne es nicht als das göttliche Sein angesehen werden, wenn der Geist gegenüber der äußeren vermittelnden Ursache seines Selbstbewußtseins (den Eltern ꝛc.) aufgefaßt und in Folge davon als die ausschließliche Ursache seines Selbstbewußtseins negirt werde; denn so bedeute jenes Positive nur die dem geistigen Sein fehlende Ursachlichkeit, die das Aeußere für das Selbstbewußtsein des Geistes sei. — Allein wir haben schon oben gezeigt, daß die philosophische Reflexion ganz in ihrem Rechte ist, wenn sie die Negation des Geistes, als eines nicht durch eigene Macht in's Selbstbewußtsein übergehenden Seins, aus der Erkenntniß der Unbestimmtheit desselben (also auch mit Ausschluß der von Herrn Frings angegebenen Positionen) zu gewinnen suche. Sie ist somit hierbei in keiner Rücksicht an jene Positionen gebunden, also frei, und affirmirt darum auch nur dasjenige, was in ihr

selbst als Positives enthalten ist. Ist nach der philosophischen Reflexion unsres Grundrisses der Geist erkannt als ein Sein, welches für seine Object-Subjectivität als indifferentes vorausgesetzt werden muß; so ist derselbe darauf hin als ein Sein zu denken, welches nicht durch sich zum Selbstbewußtsein gelangt, weil er sonst nie ohne die Object-Subjectivität sein könnte; und das in dieser Negation gedachte durch sich zum Selbstbewußtsein gelangende Sein ist einfach und ohne alle Nebenbedeutung ein solches, wie es auch an dem Absoluten gedacht wird. Freilich leitet jene Negation auch über zu dem Gedanken eines Anderen, durch welches der Geist zum Selbstbewußtsein erweckt wird; denn kann der Geist nicht durch sich zum Selbstbewußtsein kommen, und soll er dennoch zu demselben gelangen, so muß ein Anderes gedacht werden, durch welches ihm das Selbstbewußtsein vermittelt wird. Dieses letztere Sein braucht aber kein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes zu sein; es wird ja nur gedacht mit Bezug auf den Geist als ein Sein, durch welches dieser zum Selbstbewußtsein gebracht werden soll, also wohl als ein selbstbewußtes Sein. Jenes erstere Sein aber muß gedacht werden als ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes, weil am Geiste eben nur ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes Sein negirt ist. — Allein Herr Frings meint 2), ein durch sich zum Selbstbewußtsein gelangendes Sein könne nicht für das göttliche gehalten werden, weil von Gott nicht gesagt werden könne, daß er zum Selbstbewußtsein gelange; Gott gelange so wenig zum Selbstbewußtsein als zum Sein. Wir antworten: Kann von Gott nicht gesagt werden, daß er zum Selbstbewußtsein gelange, so kann auch von dem Sohne Gottes nicht gesagt werden, daß er gezeugt werde, von dem h. Geiste nicht, daß er von Vater und Sohn ausgehe. Denn hier ist nicht weniger wie dort von Gott ein

Werden prädicirt. Mit welchem Rechte aber vom göttlichen Sohne gesagt wird, daß er von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin vom Vater gezeugt wird, und vom göttlichen Geiste, daß er von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin vom Vater und Sohn ausgehe, mit dem selben Rechte kann auch von Gott gesagt werden, daß er von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin selbstbewußt wird d. h. zum Selbstbewußtsein gelange, besonders in dem Falle, wo vorausgesetzt wird — und zu diesem Falle bekennen wir uns in unsrem Grundrisse —, daß mit dem Gezeugtwerden des Sohnes und dem Ausgehen des h. Geistes, als den Momenten der Wesen-, Entgegen- und Gleichsetzung, das göttliche Selbstbewußtsein selbst eintrete. Aber das ist der Unterschied des Werdens des Selbstbewußtseins in Gott von dem Werden des Selbstbewußtseins des creatürlichen Geistes, daß jenes bei der ewigen Andauer zugleich die ewige Vollendung mit sich führt, so daß Gott auch von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin absolute selbstbewußt ist, so wie auch der Sohn bei dem ewigen Gezeugtwerden der ewig vollendete Sohn, und der h. Geist bei dem ewigen Ausgehen der ewig vollendete h. Geist ist, so daß Sohn und h. Geist auch von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin Sohn und Geist absolute sind; während das Werden des Selbstbewußtseins des creatürlichen Geistes eine allmälige Entwicklung ist, welche ihre Momente in Vereinzelung aufeinander folgen läßt, nie die Vollendung mit sich führt und ein ewiges Sein des Selbstbewußtseins ausschließt. — —

Wenn nun die philosophische Reflexion aus der Genesis des Selbstbewußtseins die Beschaffenheit des geistigen Seins als eines nicht durch sich seienden erkannt hat, hat sie in dieser Erkenntniß zugleich die Antwort auf die Frage, ob der Geist der Grund seines Seins sei; eine Frage, die sie, wie oben

erörtert worden, zuerst beantworten muß, bevor sie zu dem Gedanken von einem Anderen als dem Urheber, dem Grunde des geistigen Seins (Gott) übergehen kann. Darum aber liegt in jener Erkenntniß diese Antwort, weil, wenn der Geist sich als durchsichseiendes Sein negirt, er eben darin auch sich als den Grund seines Seins negirt. Und diese Negation: ich bin nicht der Grund meines Seins, führt zu dem Gedanken eines wirklichen Gottes als des Grundes des geistigen Seins hinüber. Denn am wirklichen Geiste wird ein wirklicher Grund seines Seins negirt, wenn er sich als Grund seines Seins negirt; ein wirklicher Grund muß aber als factisch existirend angesetzt werden; ist nun der Geist nicht dieser factisch existirende Grund, so muß ein Anderes derselbe sein. An diesem Anderen, soll es wahrhaft der wirkliche Grund sein, muß aber die Beschaffenheit, welche dem geistigen Sein eigenthümlich ist, das Nichtdurchsichsein (die Bedingtheit) und die Unmacht, durch sich zum Selbstbewußtsein zu gelangen (die Beschränktheit) negirt werden; denn sonst wäre es nicht der wahrhafte Grund, da nun für dasselbe ebenso ein Anderes als Grund angesetzt werden müßte, wie für den Geist als bedingtes Sein ein Anderes als Grund des Seins angesetzt worden ist. Das-Andere muß also in Wirklichkeit als ein in seinem Sein und für sein Selbstbewußtsein nur auf sich angewiesenes, d. h. als unbedingtes und unbeschränktes Sein angesetzt werden.

Nachdem wir nun gezeigt haben, daß unsere philosophische Reflexion über die Entstehung des Gottesgedankens wohlbegründet ist, wollen wir nun auch darthun, daß die Hauptmomente dieser Entstehung der Art sind, daß sie ebensowohl im ursprünglichen, d. h. in dem der philosophischen Reflexion vorhergehenden Wissen vorkommen können. Herr Frings nämlich leugnet, „daß der Geist sich in der unwillkürlichen Entfaltung des ur-

sprünglichen Selbstbewußtseins als ein beschränktes und bedingtes Sein denke und erkenne." Denn mit dem Selbstbewußtsein sei keineswegs sofort die volle Selbsterkenntniß gegeben. Was den Gedanken der Beschränktheit betreffe, so könne der Mensch nicht nur spät, lange nach dem Eintritt des Selbstbewußtseins, diesen Gedanken denken, sondern es gebe auch unzählige Menschen, welche ihr lebenlang nicht einmal an die Entstehung ihres Selbstbewußtseins und deren Bedingungen dächten. Von dem Gedanken der Bedingtheit gelte dasselbe, und noch gar in höherem Grade, weil, „um den unzertrennlichen Zusammenhang beider Bestimmungen zu erkennen, ein ziemliches Maß speculativer Einsicht erfordert" werde. „Daß aber jeder Mensch, daß selbst ein Kind nicht nur diese Einsicht habe, sondern auch selbstständig aus der Erkenntniß seiner Beschränktheit den Gedanken seiner Bedingtheit erzeuge," — das könne Niemand im Ernste behaupten. Einen weitern recht handgreiflichen Beweis gegen jene Erkenntniß im ursprünglichen Selbstbewußtsein biete die Geschichte dar. Der ganzen heidnischen Menschheit, gebildeten wie ungebildeten Heiden, gehe der Gedanke der Bedingtheit, weil der Creation, ab; also könne auch eine solche „Erkenntniß unmöglich so von selbst aus der unwillkürlichen Entfaltung des Selbstbewußtseins hervorgehen. Oder sollte vielleicht diese Thatsache durch die Worte des Dichters entkräftet werden können:

Was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth." S. 310—311.

Herr Frings hätte hier besser an jene Stelle Tertullians erinnert, worin dieser die Macht des Gottesgedankens in der von Natur christlichen Seele selbst der in die tiefste Sinnlichkeit versunkenen Heiden, „welche Gott nicht erkennen wollen, den sie nicht verkennen können," ebenso wahr als schön schildert (apologet.

c. 17). Aus dieser Stelle hätte er sich wenigstens den Wink entnehmen können, daß im Innern des Menschen wohl mehr vorhanden sein könne, als sich eben nur einem flüchtigen Blicke darbietet. So leugnet Herr Frings, daß mit dem Selbstbewußtsein sofort schon „die volle Selbsterkenntniß" gegeben sei. Hätte er, statt „Erkenntniß" zu accentuiren, das Wörtchen „volle" betont, so könnten wir ihm unseren Beifall nicht versagen; denn das ist auch uns nicht in den Sinn gekommen, dem Kinde und dem sogenannten ungebildeten Erwachsenen eine so erschöpfende und in solchen wissenschaftlichen Ausdrücken und Formen sich bewegende Erkenntniß, wie wir von einer philosophischen Darstellung verlangen, zuzumuthen. Aber Erkenntniß und zwar Selbsterkenntniß schreiben wir sowohl dem selbstbewußten Kinde, als dem ungebildeten Erwachsenen zu, falls sie sich unter den entsprechenden äußeren Einflüssen befinden; und in dieser Erkenntniß haben beide die Befähigung, zum Gottesgedanken vorzudringen.

Damit der Gedanke von einem wirklichen Gott entstehen könne, ist vor Allem nothwendig, daß der Mensch von Außen her (etwa durch seine Eltern) darüber belehrt werde (in welcher Weise gilt hier gleich), er sei durch Gott geworden, und Gott der Grund seines Seins; denn der Geist als receptiv-spontanes Sein vermag nicht rein aus sich zu einer neuen und höheren Erkenntniß zu gelangen; er ist dazu ebensowohl auf entsprechende äußere Einwirkung angewiesen, wie zum Eintritte in sein Selbstbewußtsein. Jene äußere Mittheilung religiöser Erkenntniß ist für die Entstehung des Gottesgedankens im ursprünglichen Selbstbewußtsein, was der bereits vorhandene Gottesgedanke des ursprünglichen Selbstbewußtseins für die philosophische Reflexion ist, — das Anregungsmittel zum selbstständigen Denken zur Gewinnung des Gottesgedankens. Dieses selbstständige Denken muß

aber in folgender Weise verlaufen. Zuerst wird der Geist genöthigt sein, sich selbst, sein Sein zu erfassen; denn der Geist kann Gott nicht unmittelbar erfassen; er kann nur von einer Wirkung Gottes, die sich an ihm (dem Geiste) findet, aus- und zu Gott als der realen Ursache derselben übergehen. Als Wirkung Gottes ist aber von der äußeren Belehrung der Mensch in seinem Sein angegeben; deshalb wird dann auch der Geist von seinem Sein ausgehen, und zu diesem Zwecke sich selbst, sein Sein zu erfassen suchen. Sein Sein kann der Geist jedoch auch nicht unmittelbar, sondern nur durch Beziehen einer Erscheinung auf sich erfassen; und eine solche Erscheinung bietet sich ihm in dem Selbstbewußtseinsacte dar, welcher durch die zum Zwecke seiner Belehrung von Außen (von den Eltern) hergekommene Einwirkung bereits hervorgerufen worden ist; denn der Geist hat diesen Selbstbewußtseinsact schon gesetzt, wenn er über den Grund seines Seins nachzudenken anfängt. Also der Geist muß sein Selbstbewußtsein auf sich beziehen, um zur Entstehung des Gottesgedankens in ihm auch nur den Anfang machen zu können, weil er, wie gesagt, sich, sein Sein nicht erfassen kann, wenn er nicht eine Erscheinung, die hier das Selbstbewußtsein ist, auf sich bezieht. Allein muß der Geist von seinem Sein anfangen, um zu Gott übergehen zu können; so wird es auch von der Erfassung seines Seins abhängen, *wie* er zu Gott übergeht. Sich erfaßt er aber als *Grund* seines Selbstbewußtseins; er muß daher sich vor Allem als einen eingeschränkten Grund des Selbstbewußtseins erfassen, wenn ihm in jenem Erfassen Seiner ein Vehikel geboten werden soll, noch einen Grund seiner selbst, seines Seins zu denken. Um aber sein Sein in solcher Beschaffenheit aufzufinden, und durch diese veranlaßt zu werden, zu anderem Sein, als seinem Grunde überzugehen, muß er jenes betrachten, und in der Betrachtung von einem Momente zum

andern geführt werden können, bis sich ein solches Moment einstellt, durch welches er zu dem Grunde seines Seins übergeleitet wird. Es muß also die Selbsterkenntniß eintreten, welche Herr Frings für Kinder und ungebildete Erwachsene, und für gebildete wie ungebildete Heiden in Abrede stellt. Es fragt sich nun, wie lassen sich die Schwierigkeiten, die sich Herrn Frings erhoben haben bei der Prüfung, ob unsre philosophische Reflexion über die Entstehung des Gottesgedankens auch unsrem ursprünglichen Selbstbewußtsein entsprechend sei, beseitigen? Hätte Herr Frings die Qualität jener Denkrichtung erfaßt, welche auf einen ursprünglichen Selbstbewußtseinsact folgt, und sowohl bei dem selbstbewußten Kinde, als dem selbstbewußten Erwachsenen, mag er nun gebildet sein oder nicht, vorhanden ist; so hätte es ihm nicht in den Sinn kommen können, jene Selbsterkenntniß zu leugnen, und jene Schwierigkeiten aufzuthürmen. Diese Denkrichtung ist die auf einen primitiven Selbstbewußtseinsact folgende *Reflexion*, und mit dieser verhält es sich folgendermaßen.

Der Geist hat nicht blos ein Wissen um sich durch primitives Beziehen der Erscheinungen auf sich; er hat auch ein Wissen um sich durch Reflexion, welche auf jenes Wissen folgt, und worin er nicht blos durch abermaliges Beziehen, sondern auch durch *Betrachtung* seine Erscheinungen und sein Sein in *ihrer Beschaffenheit*, in *ihrem Ansich* zu erfassen bestrebt ist. Diese Reflexion ist ermöglicht durch das mit jenem primitiven Beziehen eingetretene Wissen, in welchem der Geist sich nicht als causales Sein von seinen Erscheinungen weiß, ohne jenes auch im *Gegensatze* zu diesen, und daher beide nicht blos in ihrer Relation zu einander, sondern auch in ihrem Ansich zu denken. Angeregt aber und unterhalten wird die Reflexion unter dem Einflusse äußerer Einwirkungen. Träte sie nicht ein, so wäre das Selbstbewußtsein des Geistes sehr mangelhaft; denn

nun wüßte der Geist sich wohl als causales Sein seiner Erscheinungen, und ein Anderes als Mitursache dieser Erscheinungen (in Folge des primitiven Beziehens); aber er wüßte doch um Beide nur, insoweit er durch das Beziehen auf selbe unmittelbar gebracht wäre, und nicht hätte er ein tieferes und erschöpfendes Wissen, welches das Sein in seiner Qualificirung zur Hervorbringung der Erscheinungen zum Gegenstand hätte; ja er wüßte nicht einmal, daß er Selbstbewußtsein besäße, weil er im primitiven Selbstbewußtseinsacte diesen nicht miterfaßt. Ohne jene Reflexion könnte es der Mensch nie zum Gottesgedanken bringen; denn wie sollte er Gott als den Grund seines Seins denken, wenn er außer dem ersten Selbstbewußtseinsacte sein Sein rein für sich zu denken nicht im Stande wäre? Ohne jene Reflexion gäbe es auch kein philosophisches Wissen; denn sie ist es, die zum Philosophiren befähigt und anregt, demselben das Object verschafft, und ihm Leitstern ist auf allen seinen Wegen. Kurz, der Geist gelangte nicht zu eigentlichem, zu vollständigem Selbstbewußtsein, wenn ihm jene Reflexion versagt wäre. Da nun die Reflexion für das Selbstbewußtsein so unentbehrlich ist, so vollzieht sie sich auch, unter der erforderlichen Bedingung der äußern Einwirkung, mit Nothwendigkeit, so daß der Geist ebenso nothwendig reflectirt, als er nothwendig eine Erscheinung primitiv auf sich bezieht; daß er ebenso nothwendig das Sein nach seiner Beschaffenheit zur Hervorbringung der Erscheinungen erfaßt, als er nothwendig durch das primitive Beziehen dasselbe als Ursache der Erscheinungen weiß; daß er ebenso nothwendig von einem Moment zum andern in der Betrachtung der Beschaffenheit des Seins fortschreitet, als er nothwendig die einzelnen Acte seines primitiven Beziehens und Wissens vornimmt; — und zwar Alles dieses, weil die Reflexion ein unentbehrlicher Bestandtheil des

Selbstbewußtseins ist. Nach dieser Erörterung unterliegt die Erkenntniß der Genesis des Gottesgedankens keiner Schwierigkeit mehr. Wir haben oben gesehen, daß der Geist sich als einen solchen Grund seines Selbstbewußtseins erfassen müsse, daß ihm dadurch ein Vehikel entstehe, auch einen Grund seines Seins zu denken. Vermag der Geist dieses mittelst jener Reflexion? Er kann reflectirend das Selbstbewußtsein erfassen; denn das Selbstbewußtsein kommt an ihm als eine ebenso äußerliche Erscheinung vor, wie ein Eindruck, der an ihm auf eine äußere Einwirkung entsteht, und kann daher ebensowohl wie letzterer erfaßt werden. Und der Geist muß es erfassen, weil er nur so zum vollständigeren Wissen um sich zu gelangen vermag. Das durch die Reflexion erfaßte Selbstbewußtsein kann der Geist nun auch auf sich beziehen, weil er stets durch seine Natur genöthigt bleibt, eine Erscheinung, die an ihm ist, auf sich zu beziehen. Durch diese innere Nöthigung zum Beziehen ist es aber zugleich mitgegeben, daß er das Selbstbewußtsein so weit auf sich beziehe, als er causales Sein des Selbstbewußtseins ist; denn zu diesem Zwecke ist eben das Beziehen da. Nun ist aber das Selbstbewußtsein nicht die bloße That des Geistes; es ist entstanden auf die Einwirkung eines äußern Seins, wie denn auch in dem Selbstbewußtseinsacte schon der Gedanke von einem solchen äußern Sein vorhanden ist. Insoweit somit das Selbstbewußtsein in Relation zu diesem Anderen steht, kann es der Geist auf sich nicht beziehen, und muß er es in Folge davon als von ihm gewirkt negiren, und einem Andern als Mitgrund zuweisen. — Kann nun der Geist um die Qualität seines Grundseins für sein Selbstbewußtsein wissen? Wie sollte er nicht, da dieses gerade die Reflexion in ihrer Haupteigenthümlichkeit characterisirt, daß sie das Sein in seiner Beschaffenheit erfasse! Also die Reflexion richtet sich jetzt auf das geistige

Sein, und muß sich darauf richten, weil ein vollständigeres Selbstbewußtsein erzielt wird; und da sie auf eine vollständige Erfassung der Qualität des Seins angewiesen ist, wird sie auch so lange in Thätigkeit bleiben, bis sie zu jenem Punkte gelangt, wo sie genöthigt wird, zu dem Grunde des geistigen Seins überzugehen. Das innere Incitament zu einer solchen andauernden Thätigkeit wird aber jedesmal das dem Sein in seinem Ansich noch nicht hinlänglich beikommende und selbes in seiner Qualität noch nicht ausreichend erschöpfende Erfassen sein; denn da die Reflexion die vollständige Erfassung erstreben muß, so kann sie bei solchem unvollständigen Erfassen nicht ruhen; sie muß von einer erfaßten Beschaffenheit des Seins zur anderen forteilen, bis für sie keine hier in Betracht kommende Beschaffenheit mehr übrig ist. — Da der Geist nur mit einem Anderen Grund seines Selbstbewußtseins ist, so denkt er sich mittelst der bezeichneten auf die Qualität seines Seins immer mehr eingehenden Reflexion als ein Sein, welches für sich allein nicht Grund des Selbstbewußtseins, also allein für sich bloßes (d. h. indifferentes) Sein, also auch nicht mächtig ist, durch sich zum Selbstbewußtsein zu gelangen, aber mit der Anlage ausgerüstet, unter Hinzutritt eines Andern in's Selbstbewußtsein eingehen zu können. Insofern das Sein gedacht wird als ein solches, welches nicht durch eigne Macht zum Selbstbewußtsein gelangt (als beschränktes), wird zugleich ein durch eigne Macht zum Selbstbewußtsein gelangendes Sein (ein unbeschränktes) gedacht; und insofern das geistige Sein gedacht wird als ein Sein mit der Anlage zum Selbstbewußtsein, wird ihm, als auf Anderes angewiesenem, Receptivität und Reactivität beigelegt, und, in der stringenteren Fassung des Seins an sich selbst, reine Bezüglichkeit auf sich, und reine Activität, und damit das Durchsichsein abgesprochen. In dem Gedanken von einem nicht Durchsichseienden

ist aber ein Durchsichseiendes (ein Unbedingtes) gedacht; und hiermit ist die Reflexion zu der letzten Qualität des geistigen Seins vorgedrungen; denn negirt der Geist an sich das Durchsichsein, so negirt er sich auch als ein Sein, welches der wirkliche Grund seiner selbst ist, und damit affirmirt er einen wirklichen Grund für sein Sein, wodurch er über sich hinausgeführt wird, weil er einen wirklichen Grund, welcher er nicht ist, in einem wirklichen Anderen (in Gott) ansetzen muß. Wird nun Gott als der Grund des geistigen Seins erfaßt, so wird er auch als unbeschränktes und unbedingtes Sein gedacht, weil er als wahrer Grund angesetzt ist, dessen Qualität die Reflexion nicht anders, es sei denn als gegensätzliche zu der Qualität des geistigen Seins, denken kann.

So erklärt sich demnach, wie der Mensch ohne alle speculative Erkenntniß, ohne alle tiefere Einsicht, rein durch den Character der Reflexion, als des besonders auf Erfassen der Qualität des Seins gerichteten, mit Nothwendigkeit verlaufenden und Vollständigkeit anstrebenden Denkens, befähigt ist, den Gottesgedanken selbstständig zu erzeugen. Es erklärt sich also auch, wie die Heiden, sowohl Gebildete als Ungebildete, falls sie unter dem erforderlichen religiösen Einfluß standen, es zu dem Gedanken des beschränkten und bedingten Seins und eines realen Gottes bringen mußten. Daß die Heiden von der Creation und von der Bedingtheit in unserm Sinne da, wo sie ihre Ansicht über das Verhältniß der Welt zu Gott aussprechen, keine Meldung thun, kann unsere Behauptung, daß dieselben in ihrem ursprünglichen Selbstbewußtsein durch die mit demselben verbundene Reflexion den wahren Gedanken der Bedingtheit besitzen, nicht aufheben; denn es kann Etwas im ursprünglichen Wissen sehr wohl vorkommen, was die freie Reflexion nicht entdeckt. Hat die Philosophie, zu deren Aufgabe es doch gehört, das ursprüngliche

Selbstbewußtsein nach allen seinen Momenten auseinanderzulegen, nicht Jahrtausende gebraucht, um jene Momente, welche doch immer im Menschen vorhanden waren, so vielseitig hervorzuheben und zu solch' deutlicher Erkenntniß zu bringen, als dies heut zu Tage geschieht? Und ist die Philosophie nicht noch immer mit der weiteren Exposition jenes uralten, in sich selbst unveränderlichen Selbstbewußseins beschäftigt? Ein anderes ist das ursprüngliche Selbstbewußtsein, und ein anderes das freie Wissen um dieses ursprüngliche Selbstbewußtsein. Jenes ist mit seinem Reichthum immer da, letzteres aber hat sich mit den fortlaufenden Zeiten und unter deren Einflüssen zu entfalten und zu vervollkommnen; weshalb dieses in früherer Zeit nicht schon wissen muß, was späteren Zeiten aufzufinden beschieden ist. — —

Dritter Punkt: Negation bei der Entstehung des Gedankens der Welt in Gott. Was Herr Frings der Darstellung dieser Negation in unsrem Grundrisse entgegensetzt, läßt sich auf folgende zwei Hauptpunkte zurückführen: 1) In Gott gibt es keine Negation, und 2) „wenn es im göttlichen Denken auch Negationen gibt, so bewegen sie sich rein innerhalb der drei göttlichen Personen, und treten über diesen Kreis nicht hinaus, bis Gott positiv den Gedanken des Endlichen hervorbringt. Dieser Gedanke kann auch nur ein positiver sein, weil, wenn Gott das Endliche denkt, er nothwendig ein Etwas und zwar ein von ihm zu schaffendes oder geschaffen-werdenkönnendes Sein denkt. Einen positiven Gedanken aber aus einer Negation, die an sich keinen Inhalt hat, ableiten zu wollen, ist vergebliches Bemühen, das nur scheinbar — durch logische Verstöße — gelingen kann." S. 320—321.

Mit Bezug auf Nr. 1 sagt Herr Frings: „Der gröbste und offenbarste Mißgriff des ꝛc. Merten in Behandlung der Negation ist grade die Uebertragung derselben auf Gott.

Wir meinen wenigstens, es müsse Jedermann auf den ersten Blick einsehen, daß es ein Gottes ganz unwürdiger Gedanke sei, wenn man annimmt, die drei göttlichen Personen negirten sich kreuz und quer, als ob sie drei menschliche Personen wären, ja wie es diese kaum thun würden. Was soll die Negation, dieser Nothbehelf unseres Denkens, im göttlichen Denken? Wie kann ein negatives Denken in Gott, der absoluten einfachen Position sein? — Hier ist grade der Ort, die Negation zu gebrauchen, um sie von Gott zu negieren. — Wird aber vielmehr die Negation in's göttliche Denken und Sein hinein verlegt, so vermenschlicht man Gott und macht sich, wenn auch nicht des alten Anthropomorphismus, so doch eines neuen Anthropologismus schuldig." S. 321—322. Wir können nicht voraussetzen, daß Herr Frings mit dem Ausdrucke „absolute einfache Position" den Herbart'schen Sinn, nach welchem von dem Sein auch jede Relation ausgeschlossen wird, verbunden habe; denn so könnte von einer Trinität im katholischen Sinne keine Rede mehr sein. Es wird daher die Annahme unseres Grundrisses, daß Gott zu sich selbst durch Entgegen- und Gleichsetzung seines Wesens in Relation trete, mit der absoluten einfachen Position des Herrn Frings wohl auch noch verträglich sein. Auch das könnte diese absolute einfache Position noch nicht verletzen, wenn wir sagten, daß eine jede der mit der Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Wesens entstehenden göttlichen Personen, obwohl sie dem Wesen nach gleich sind, Eigenthümlichkeiten habe, welche den anderen göttlichen Personen abgehen: Daß in der ersten das göttliche Wesen thetische, in der zweiten antithetische, in der dritten homothetische Form habe; denn so hätten wir eigentlich nur eine Erklärung der mit jener Entgegen- und Gleichsetzung eingetretenen Relation gegeben. Stimmt es aber auch noch mit der absoluten einfachen Position des Herrn Frings zusammen,

wenn die göttlichen Personen einander nach ihren Eigenthümlichkeiten denken? Allerdings, wenn die göttlichen Personen nur einander in dem auffassen, was sie an sich selbst positiv sind; nicht aber kann es angehen, wenn die göttlichen Personen sich in eben diesen Eigenthümlichkeiten von einander verschieden denken; denn um sich verschieden zu denken, müßte jede Person ihr Eigenthümliches an den anderen, und das Eigenthümliche der anderen an sich negiren; Negation aber ist nach Herrn Frings gegen die absolute einfache Position. Allein, wenn die göttlichen Personen einander nicht in ihrer Verschiedenheit denken können, wie steht es dann mit dem göttlichen Selbstbewußtsein? Freilich nicht sehr glänzend; denn so wäre es nicht ein Wissen von Allem, was in Gott ist, weil ihm das Wissen von der Verschiedenheit der göttlichen Personen fehlte; es wäre also nicht wahrhaft absolutes Selbstbewußtsein; ja es stände in dieser Beziehung sogar hinter dem menschlichen Wissen, weil wir doch wissen, daß die göttlichen Personen auch von einander verschieden sind. Und doch muß in Gott auch ein formales und vergleichendes Denken angenommen werden, wie schon der Ausspruch Christi: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben" (Joh. V, 26) hinlänglich bezeugt. Ja die h. Schrift legt uns sogar das formale Denken in Gott als ein negirendes in sehr ernster Form vor, wenn sie den Sohn sagen läßt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: der Sohn kann nichts aus sich thun, als was er sieht den Vater thun; denn was dieser thut, das thut auch der Sohn" (ibid. V, 19). Dieses negirende Denken des göttlichen Sohnes ist auch in folgender Stelle ausgesprochen: „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, so wird er euch alle Wahrheit lehren. Denn er wird nicht aus sich selbst reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und

was zukünftig ist, das wird er euch verkündigen. Er wird mich verherrlichen; denn von dem Meinigen wird er nehmen, und euch verkündigen" (ibid. XVI, 13 u. 14). So verhält sich demnach die Sache ganz anders, als Herr Frings sie darstellt. Durch die Annahme der Negation im göttlichen Denken vermenschlichen wir so wenig Gott, daß wir von Demjenigen, der diese Annahme verwirft, sagen müssen, er entgöttliche Gott.

Die Wahrheit, daß das göttliche Selbstbewußtsein als ein absolutes gedacht werden müsse, gibt uns aber über die Negation noch weitere Aufschlüsse. Als absolutes ist das göttliche Selbstbewußtsein von Ewigkeit her vollendet; daher sind auch die Negationen des göttlichen Denkens von Ewigkeit her vollendet. Wir, mit unserem menschlichen Denken, können diese Negationen nur menschlich nachdenken, und zwar um so menschlicher, je größer die Schwierigkeiten sind, die uns bei diesem Nachdenken vorkommen. Wenn wir daher die göttlichen Negationen nur menschlich nachdenken, so folgt daraus noch gar nicht, daß wir auch der Ansicht sind, ebenso menschlich gehe es in Gott zu. Und uns eine solche Ansicht aufzubürden, dazu hatte Herr Frings keine Veranlassung, weil wir in unserem Grundrisse die Absolutheit und Vollendung des göttlichen Selbstbewußtseins deutlich genug ausgesprochen haben. — Ferner lehrt uns die Absolutheit des göttlichen Selbstbewußtseins, daß das göttliche Wissen ein durchgeführtes ist. Wäre es daher nicht ein Widerspruch mit dem absoluten Selbstbewußtsein Gottes, wenn wir die in demselben vorkommenden Negationen nur theilweise von ihm selbst durchgeführt sein ließen? Und gerade auf dieser vollendeten Durchführung der Negationen in Gott beruht die Entstehung des Weltgedankens in Gott. Daß die Negationen: Nicht-Vater, Nicht-Sohn, Nicht-Geist, insofern sie sich innerhalb der göttlichen Relationen bewegen, noch nicht die Gedanken von der

Creatur, als Geist, Natur und Mensch sind, kann auch dem oberflächlichsten Nachdenken nicht entgehen; — aber die Negation für Gott nicht weiter durchgeführt zu denken, ist um nicht viel weniger unwürdig von Gott gedacht, als wenn man für Gott die Negation gänzlich leugnet. Hiermit haben wir schon das Gebiet der Nr. 2 betreten, gemäß welcher Herr Frings meint, daß, wenn es auch im göttlichen Denken Negationen gäbe, diese doch nicht über den Kreis der göttlichen Personen hinausgriffen, bis Gott positiv den Gedanken des Endlichen hervorgebracht habe.

Merkwürdig ist die Frage des Herrn Frings: „Oder soll man vielleicht annehmen: die Negationen: Nicht-Vater ꝛc. würden, wenn sie einmal eingetreten seien, von den positiven Gedanken der anderen Personen, auf welche sie sich ursprünglich beziehen, abgelöst, so daß die beziehungslose und unbestimmte Negation: Nicht-Vater zum Vorschein komme, und dann darüber nachgedacht werde, was sonst wohl Nicht-Vater sein könne und so dann der Gedanke des creatürlichen Geistes entstehe?" S. 320. Mit einem Theile dieser Frage berührt Herr Frings den Punkt, worauf es für die Entstehung des göttlichen Weltgedankens ankommt, und den wir in unsrem Grundrisse bei der Entwicklung des Weltgedankens gewiß nicht zu wenig urgirt haben. Allein Herr Frings läßt sich auf denselben nicht ein; er kommt so an die Sache heran, aber nicht in dieselbe hinein. Wie verhält es sich nun aber mit diesem Punkte?

Jede göttliche Person hat die Negationen: Nicht-Vater, Nicht-Sohn, Nicht-Geist; denn jede muß sich von den anderen und die anderen von sich verschieden denken, also an sich die anderen, und an den anderen sich negiren. Was ist durch diese Negationen affirmirt? Wenn die Negationen mit Bezug auf die Relation, in welcher sich die göttlichen Personen durch die

Wesenentgegen= und Gleichsetzung zu einander befinden, aufgefaßt werden, so werden durch „Nicht=Vater" der Sohn und der h. Geist, durch „Nicht=Sohn" der Vater und der h. Geist, durch „Nicht=Geist" der Vater und der Sohn affirmirt. Ist aber durch jene Negationen nichts weiter affirmirt? Die Negationen sind nicht blos mit Bezug auf die Relation der göttlichen Personen zu einander, sondern auch an sich aufzufassen. Wie so? Das Wissen einer göttlichen Person erstreckt sich nicht allein auf das, was sie in der Relation zu den andern ist, sondern auch auf das, was sie an und in sich selbst ist. So weiß der Vater nicht nur, daß er thetischer Factor ist, sondern er erfaßt auch sein Sein an und in sich, und weiß es in dieser Rücksicht z. B. als ein ungetheiltes, unbeschränktes u. s. w.; so wie auch der creatürliche Geist schon sich nicht nur als ein in bestimmten Erscheinungen thätiges Sein, sondern sein Sein auch an und in sich, und zwar als ein ungetheiltes, beschränktes, bedingtes ꝛc. weiß. Ist aber das Wissen einer jeden göttlichen Person sowohl auf die Relation, als auf das Ansich gerichtet, so wird, da das göttliche Wissen nirgends als unvollendetes gedacht werden darf, dieses auch bei den Negationen der Fall sein müssen. Also jede göttliche Person denkt die Negationen auch an und in sich. Was ist nun aber affirmirt, wenn jede der Negationen an und in sich erfaßt wird? Die Negation „Nicht=Vater" an und in sich betrachtet negirt den Vater. Was ist der Vater? Er ist die absolute thetische Persönlichkeit, d. h. die absolute Substanz, welche durch Wesenentgegen= und Gleichsetzung Wesenschauen und durch Beziehen des entgegen= und gleichgesetzten Wesens Wesenwissen hat. Also ist negirt eine absolute thetische Persönlichkeit. Ist aber eine negirte absolute thetische Persönlichkeit auch Etwas? Allerdings, denn die Negation, „nicht absolute thetische Persönlichkeit" negirt nicht auch die „thetische Persönlichkeit,"

sondern nur die „absolute;“ so wie, wenn man sagt: dies ist kein rechtwinkliges Dreieck, nicht „Dreieck,“ sondern „rechtwinkelig“ negirt wird. Es ist also in jener Negation eine thetische, d. h. eine durch Entgegen- und Gleichsetzung und durch ein dieser Setzung entsprechendes Wissen entstehende Persönlichkeit affirmirt; und negirt die Absolutheit einer solchen thetischen Persönlichkeit d. h. Wesenentgegen- und Gleichsetzung mit Wesenschauen. Eine solche Persönlichkeit kann daher nur Erscheinungen setzen und durch Beziehen derselben auf das hinter den Erscheinungen ungetheilt in sich gebliebene Sein um sich wissen, d. h. eine solche Persönlichkeit kann nur der creatürliche Geist sein. — Aehnlich verhält es sich mit den Negationen „Nicht-Sohn, Nicht-Geist.“ Die erstere negirt den Sohn d. h. die absolute antithetische Persönlichkeit. Affirmirt ist in dieser Negation eine „antithetische Persönlichkeit,“ negirt aber die Absolutheit; daher ist sie der Gedanke von einer Persönlichkeit, welche sich durch Entgegengesetztheit und Mitgleichsetzung und entsprechendes Wissen darstellt, aber in der Entgegengesetztheit nicht ungetheiltes Sein ist, darum auch nur Mitgleichsetzung unter ihren Theilen, und diese nur in Theilgleichsetzungen nebst Verinnerung der bloßen Erscheinungen besitzt; d. h. sie ist der Gedanke von der Natur. Die zweite negirt den h. Geist, d. h. die absolute homothetische Persönlichkeit. Affirmirt ist eine „homothetische Persönlichkeit,“ negirt die Absolutheit derselben. Daher ist diese Negation der Gedanke von einer Persönlichkeit, welche durch Gleichsetzung und entsprechendes Wissen zu Stande kommt, bei welcher aber die Gleichsetzung nicht Identität zweier wesensgleicher gegensätzlicher Substanzen (denn das wäre absolut), sondern nur Syntheſe zweier wesentlich verschiedener Substanzen sein kann; d. h. sie ist der Gedanke von dem Menschen. So sind also die Ne-

gationen „Nicht=Vater, Nicht=Sohn, Nicht=Geist" nach ihrem Ansich die Gedanken der drei Weltfactoren. Jede göttliche Person hat diese Gedanken, weil jene Negationen. Jede faßt aber auch denkend dieselben zu einem Ganzen zusammen, welches sie als die Nichtpersönlichkeit oder als absolute Nichtpersönlichkeit, d. h. als Nichtpersönlichkeit, welche absolut eine solche ist, denkt im Gegensatze zu der Persönlichkeit oder zu der absoluten Persönlichkeit d. h. der Persönlichkeit, welche absolut eine solche ist, und welche dadurch besteht, daß jede göttliche Person von Ewigkeit her und in Ewigkeit hin denkend neben dem göttlichen Wesenschauen die drei Ichheiten in Gott zu dem Einen Ich Gottes zusammenfaßt und zusammenfassen muß, weil das göttliche Selbstbewußtsein nicht vollendet wäre, wenn nicht jede Person wüßte, daß das Selbstbewußtsein der göttlichen Personen zusammen das Eine göttliche wäre. Denkt nun aber jede die absolute thetische, die absolute antithetische und die absolute homothetische Persönlichkeit als ausmachend die Persönlichkeit oder die absolute Persönlichkeit; so muß jede auch, weil die Negation eine durchgeführte sein muß, die nicht absolute thetische, die nicht absolute antithetische und die nicht absolute homothetische Persönlichkeit als ausmachend die Nichtpersönlichkeit oder die absolute Nichtpersönlichkeit denken. So entsteht demnach aus den Negationen „Nicht=Vater, Nicht=Sohn und Nicht=Geist" und aus der Zusammenfassung derselben der Gedanke Gottes von der Welt als von der Nichtpersönlichkeit, welche aus den drei nicht absoluten Factoren des Geistes, der Natur und des Menschen besteht.

Nach dieser Auseinandersetzung ist es überflüssig, Aeußerungen des Herrn Frings, wie die: „Aber wer (?) faßt denn jene drei bestimmten Negationen in die Eine in's Nichts auslaufende Negation zusammen? Machen etwa die drei göttlichen Personen in ihrer Zusammenfassung eine neue (?), die absolute Persön=

lichkeit aus und vollzieht diese dann die Zusammenfassung jener Negationen in Eine? Oder thut dies eine (?) oder jede der drei göttlichen Personen? Das kann auch nicht sein. Denn so wie jede göttliche Person diese Negationen denkt, sind sie etwas bestimmtes, welche eine bestimmte Affirmation enthalten —" S. 318, und diese andere: „ꝛc. Merten aber hat die letztere Negation, welche die paternitas am und vom Sohne und h. Geiste negirt, unter der Hand mit der andern Negation, welche die absolute Zeugung am und vom creatürlichen Geiste negirt, und den positiven Gedanken des creatürlichen Geistes voraussetzt, verwechselt (?), und bewegt sich also hier ganz in demselben Zirkel, den wir oben in seiner vermeintlichen Reconstruction unseres Gottesgedankens aufgedeckt haben (?)," — noch weiterhin zurechtzusetzen. Nur der Bemerkung sei noch gedacht, welche Herr Frings mit Bezug auf das Beispiel von der Negation: dies ist kein rechtwinkliges Dreieck, das wir in unserem Grundrisse zur Veranschaulichung der in den Negationen „Nicht-Vater, Nicht-Sohn, Nicht-Geist" enthaltenen Affirmationen angeführt und oben mit Absicht wiederholt haben, gegen uns macht. S. 319—320. Der Zusammenhang, in welchem wir das genannte Beispiel oben vorgelegt haben, ist derselbe, in welchem es auch in unserem Grundrisse vorkommt. Nachdem wir nämlich auf S. 184 unseres Grundrisses, obwohl in anderer Weise, als es hier geschehen, ausdrücklich genug darauf hingedeutet hatten, daß die Negationen „Nicht-Vater, Nicht-Sohn, Nicht-Geist" auch an sich aufzufassen seien, gingen wir auf S. 186 u. ff. daran, zu zeigen, was denn durch die an sich aufgefaßten Negationen positiv gedacht werde. Um es augenfällig zu machen, daß in jenen Negationen (denn sie sollten ja an sich betrachtet werden), obwohl sie Negationen seien, doch etwas Positives liegen könne, haben wir gesagt, daß auch in der Negation: „dies ist

kein rechtwinkeliges Dreieck," obwohl sie Negation sei, doch das „dies" als etwas Positives gedacht werde, denn durch die Negation „kein" werde nicht Alles sammt und sonders, sondern nur das „rechtwinkelig" negirt, und darum „Dreieck" affirmirt. Wie legt uns nun Herr Frings die Sache aus? Er sagt, es handle sich nicht darum, was durch das positive „dies," sondern was durch die Negation: kein rechtwinkeliges Dreieck, affirmirt werde; durch diese Negation werde aber nicht im Allgemeinen „ein Dreieck," sondern ein spitz- oder stumpfwinkeliges Dreieck affirmirt, nachdem man vorher das Dreieck als ein solches erkannt und gedacht habe. — Diese Auslegung ist ganz verkehrt. Zuerst haben wir gar nicht gefragt, was durch das „dies" affirmirt werde, sondern mit den Worten unseres Grundrisses: „Wenn man sagt: dies ist kein rechtwinkeliges Dreieck, so ist das „dies" nicht gar nichts, sondern ein Dreieck, aber kein rechtwinkeliges; hier ist also Dreieck affirmirt," wollen wir doch offenbar nichts weiter sagen, als daß durch die Negation „kein rechtwinkeliges Dreieck" das „dies" nicht für ein Nichts erklärt, sondern ihm nur die Rechtwinkeligkeit abgesprochen, das Dreiecksein aber zugesprochen werde; wie es denn bei der Anführung dieses Beispiels auch nur unsere Absicht war, klar zu machen, daß eine Negation etwas Positives besagen könne, was wir dadurch zu erreichen glaubten, wenn wir zeigten, wie eine Negation ein Etwas, von dem sie ausgesagt werde, nicht zum Nichts mache, sondern noch in einer bestimmten Qualität existiren lasse, darum aber selbst etwas Positives in sich trage. Zweitens hat Herr Frings gar nicht den Zusammenhang beachtet, in welchem jenes Beispiel vorgebracht ist; denn er übersieht es durchaus, daß die Negation an sich aufzufassen ist, daß nachgesehen werden soll, was in ihr selbst affirmirt werde. In der Negation „dies ist kein rechtwinkeliges Dreieck"

selbst kommt aber kein spitz- und kein stumpfwinkeliges, sondern ein rechtwinkeliges Dreieck vor, und es fragt sich nur: was ist affirmirt *in* der Negation „kein rechtwinkeliges Dreieck?" Die Antwort kann nur sein: Dreieck, weil die Negation „kein" das „rechtwinkelig," nicht aber das „Dreieck" trifft. Mag nun das Dreieck in der Wirklichkeit ein spitz- oder stumpfwinkeliges sein, und als Abstractum gar nicht existiren, das kann uns hier nicht kümmern, wo wir wissen wollten, was *in* der Negation: „dies ist kein rechtwinkeliges Dreieck," die als bloßer Gedanke aufzufassen ist, weil die Negationen „Nicht-Vater ꝛc." auch nur bloße Gedanken sind, affirmirt ist.

Nachdem sich nun die Ausstellungen, welche Herr Frings gegen die in unsrem Grundriß geltend gemachte ideelle Negation vorgebracht, als nichtig erwiesen, und diese Negation sich als wohlbegründete herausgestellt, haben wir zugleich die Antwort auf unsere ursprüngliche Frage: gibt es nur die Negation des begrifflichen Denkens? Sie lautet: neben der Negation des begrifflichen Denkens gibt es noch die ideelle. Und diese ideelle Negation ist so verschieden von der begrifflichen, wie das ideelle Denken, dem jene angehört, verschieden ist von dem begrifflichen, in welchem diese sich einstellt. Diese Verschiedenheit besteht im Allgemeinen darin, daß, wie das ideelle Denken, so auch die ideelle Negation zu dem Besitz eines *realen Grundes* führt, während wie das begriffliche Denken, so auch die begriffliche Negation sich nur auf dem Gebiete der *Erscheinung* bewegt; denn der Begriff wird ursprünglich nur gebildet an vorliegenden Vorstellungen, also an Erscheinungen, deren Gemeinsames er in sich begreift. Und wird derselbe angewendet im Urtheile und im Schlusse, so sind es immer Vorstellungen (sei es im engern, sei es im weiteren Sinne), also Erscheinungen, mit welchen er in Verbindung gesetzt wird. Der Begriff bringt es daher *aus sich*

nie zum Erfassen des Seins; denn da er aus vorliegenden Vorstellungen entsteht, und nur deren Gemeinsames enthält, so kann in ihm auch nur das gedacht werden, was in jenen Vorstellungen vorhanden ist. Sind nun diese Vorstellungen nicht an sich schon auf's Sein gerichtet, so wird der Begriff auch von Sein nichts enthalten und allen Vorstellungen, mit denen er in Urtheil und Schluß verbunden wird, nichts von Sein zubringen können. Was aber jene Vorstellungen betrifft, die auf's Sein gerichtet sind, so müssen dieselben aus dem Grunde als dem begrifflichen Denkprozesse entstammend und angehörig negirt werden, weil sie auf das Sein, welches hinter den Erscheinungen liegt, gerichtet sind, während das begriffliche Denken es nur mit Erscheinungen, weil mit Vorstellungen, die an sich kein Sein sind, zu thun hat. Daher würde auch ein Begriff, der den Gedanken von Sein mit sich führte, nicht als reiner Begriff angesehen werden dürfen, weil er den Gedanken von Sein aus einem andern Denkprozesse, als dem begrifflichen, hergenommen hätte. Und dieser Gedanke von Sein hätte nur insofern eine Bedeutung, als er eben mit dem Denkprozesse, dem er angehört, in Verbindung stände, so daß er abgelöst von diesem Prozesse eben so wenig über ein wirkliches Sein etwas aussagen könnte, als ein rein begrifflicher Gedanke, weil er bei der Ablösung von jenem Prozesse von seiner Lebenswurzel getrennt, darum seiner Wahrheit verlustig und in sich bedeutungslos wäre. Daher würde denn auch eine rein begriffliche Behandlung des Gedankens vom Grunde, welche schon dann verhanden wäre, wenn man auf eine vorliegende Erscheinung direct den Gedanken vom Grunde bezöge und sagte: diese Erscheinung muß einen Grund haben, nie zu einem wirklichen Grunde überführen, weil der Gedanke vom Grunde nur in seiner Lebensverbindung mit dem Prozesse, in welchem er entstanden, der Gedanke von wirklichem Grunde ist, und deshalb

auch nur aus diesem Lebensprozesse heraus, und soweit es derselbe fordert, für eine Erscheinung von reellem Werth sein kann.

Was aber die Bedeutung der ideellen Negation insbesondere betrifft, so läuft diese darauf hinaus, daß sie zur Realität eines anderen Seins überführt, daß der Geist durch sie namentlich zur Erkenntniß einer von ihm wesensverschiedenen Natur, und eines von ihm und der Natur wesensverschiedenen Gottes gelangt, und Gott in ihr den Gedanken einer von ihm wesensverschiedenen Welt besitzt. In dieser Eigenschaft ist die ideelle Negation für die Philosophie von der höchsten Wichtigkeit. Mittelst ihrer ist die Philosophie im Stande, den christlichen Dualismus von Geist und Natur, und von Gott und Welt zu begründen, und als selbstständige Wissenschaft aufzutreten. Verwirft man die ideelle Negation, so hat die Philosophie nicht mehr die Macht, jenen Dualismus zu rechtfertigen; denn als begriffliche kann sie nicht einmal ein reales Sein, geschweige wesentlich verschiedene reale Sein aufstellen. Gibt man die ideelle Negation auf, so geht die Selbstständigkeit der Philosophie zu Grabe; denn als begriffliche kann sie, da sie als solche aus sich kein Sein gewinnt, das Sein nur anderswo borgen, nur als ein in positiven Wissenschaften gegebenes hinnehmen, und muß somit als eine von diesen Wissenschaften abhängige, als unselbstständige erscheinen. Wie wird man aber den Vertretern des modernen Pantheismus dann noch wissenschaftlich begegnen können? Gerade das andere Sein wird von diesem geleugnet; denn die Natur ist ihm nicht wesensverschieden von dem Geiste, und Gott nicht wesensverschieden von der Welt; er kennt nur Ein Sein, und dieses ist das Sein der Welt. Läßt man nun die Philosophie nicht als selbstständige Wissenschaft zu, d. h. gestattet man es ihr nicht, auch aus eigener Macht im Gedanken das Sein zu erzeugen, so macht man die Wissenschaft unfähig, den Pantheismus, den Hauptfeind

des Christenthums, vollständig zu besiegen, weil sie nicht im Stande ist, ihm dort, wo er eben seine Stärke entfaltet, anzukommen. Und welche Folgen der Ausruf der Gegner des Christenthums: ihr seid nicht im Stande, uns wahrhaft wissenschaftlich zu widerlegen! bei Vielen in einer, wir wollen nur sagen, so glaubenskalten Zeit hervorrufen kann, ist unschwer einzusehen.

Damit aber, daß wir der ideellen Negation eine so hohe Bedeutung für die Philosophie beilegen, wollen wir nicht sagen, daß jene nur für die Zeit, in welcher philosophirt wird, d. h. für dieses irdische Leben ausschließlichen Werth habe, daß sie dann, wenn wir zur Anschauung Gottes gelangt sind, gänzlich schwinde. Herr Frings läßt die Negation, die ihm nur ein Nothbehelf unseres Denkens und das Denken auf niedrigster Stufe ist, in der intuitiven Erkenntniß Gottes, wie sich selbe bei Engeln und Heiligen finde, untergehen. Daß die Negation, wie sie in der Philosophie, der freien Reflexion, zu Tage tritt, aufhören werde, geben wir zu; denn in der himmlischen Vereinigung mit Gott gelangt der Mensch zur Theilnahme am göttlichen Schauen und Wissen, welche Alles in absoluter Weise offenbar machen, was die Philosophie nur nach einem Theile und nach einer Seite auffinden wollte, womit daher das Philosophiren überflüssig gemacht ist und aufgehoben wird. Daß aber die Negation gänzlich schwinde, möchten wir bezweifeln, denn der Geist wird in jener Vereinigung mit Gott doch seiner Persönlichkeit, also auch seines mit dieser Persönlichkeit gegebenen ihm nothwendigen Wissens nicht verlustig, weshalb er auch in Gott ein anderes Sein nach der Qualität dieses seines Wissens, also auch nach der Negation, welche von diesem Wissen unzertrennlich ist, wird denken können. Außerdem aber ist auch im göttlichen Wissen die Negation vorhanden, wie wir oben nachgewiesen haben, und wird der Geist durch die Theilnahme an jenem dieser Negation gleichfalls theilhaft. —

Schluß.

Dem Freunde des seligen Herrn Frings hat es beliebt, folgenden Passus aus einem Briefe, den „ein nahmhafter Gelehrter" ihm nach Durchlesung der letzten Schrift des sel. Frings im Manuscripte geschrieben, in die Biographie des Letztern aufzunehmen: „Jetzt erst erkenne ich ganz den Verlust, den die Wissenschaft durch den Tod des Verewigten erlitten; denn ein so scharfer Verstand und ein so gesundes Urtheil ist selten mit einer so tiefen Gemüthlichkeit, wie sie der sel. Frings besaß, so harmonisch verbunden. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr mich die Abhandlung gefreut hat; sie kann als ein wahres Muster gelten, wie man philosophische Lehren philosophisch prüfen und widerlegen soll. Es ist Schade, daß sie nur gegen Hrn. Dr. Merten und nicht gegen Günther selbst gerichtet ist; denn die aus des erstern Metaphysik angezogenen Stellen sind sämmtlich aus Günther's Werken entnommen." S. 40. — Wer dieser „nahmhafte Gelehrte" ist, wissen wir nicht; das aber wissen wir, daß derselbe hier als ein unzuverlässiger Gelehrter aufgetreten ist. Denn die Frings'sche Abhandlung „als ein wahres Muster, wie man philosophische Lehren philosophisch prüfen und widerlegen soll," hinstellen, das kann nur derjenige, dem die Gebrechen derselben ganz und gar verborgen geblieben sind. Und sagen: Die aus unserer Metaphysik angezogenen Stellen seien sämmtlich aus Günther's Werken entnommen, das verräth entweder wenig Verstand, oder schwaches Gedächtniß, oder keinen guten Willen; denn Stellen aus Günther's Werken entnehmen, muß hier so viel heißen, als: aus Günther's Werken abschreiben, und das haben wir uns nicht zu Schulden kommen lassen. Sapienti sat!

Von demselben Verfasser sind im nämlichen Verlage erschienen:

Die Hauptfragen der Metaphysik, in Verbindung mit der Spekulation. Ein kurzer Versuch, veranlaßt durch die von Dr. Volkmuth in seinem dreieinigen Pantheismus ausgesprochene Ansicht über die Methode der Günther'schen Philosophie. geh. 1 Thlr. 10 Sgr. — 2 fl. 24 kr.

Grundriß der Metaphysik. Für Vorlesungen. geh. 27 Sgr. — 1 fl. 36 kr.

De Herbartii absoluta Positione, qua ens reale definitur. 12 Sgr. — 42 kr.